L'Ascétique chrétienne

Propriété de

J. DE GIGORD

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

HONORÉS D'UN BREF DE SA SAINTETÉ LÉON XIII

LA MYSTIQUE DIVINE DISTINGUÉE DES CONTREFAÇONS DIABOLIQUES ET DES ANALOGIES HUMAINES. Ouvrage approuvé par LL. EE. le cardinal Coullié et le cardinal Bourret. 4 volumes in-8° écu.

LA CLEF DE LA SOMME THÉOLOGIQUE DE SAINT THOMAS D'AQUIN. Historique, analyse et appréciation. In-12.

MOIS DE MARIE. LA DOCTRINE CATHOLIQUE SUR LA SAINTE VIERGE. In-16.

L'Ascétique chrétienne

PAR

J. RIBET

CHANOINE HONORAIRE

HUITIÈME ÉDITION

St. Albert's College Library

PARIS

J. DE GIGORD, ÉDITEUR

15, RUE CASSETTE

1924

Droits de traduction et de reproduction réservés

DEC 1 4
05

LE CHANOINE RIBET

Jérôme Ribet naquit le 16 janvier 1837 à Aspet, dans la partie du diocèse de Toulouse qui formait jadis le diocèse de Comminges. Dans les dernières années de sa vie, il aimait à rappeler comment il fut très fortement attiré à l'état ecclésiastique au moment de sa première communion (juin 1849), et comment, aidés par des familles amies, ses parents, solides chrétiens de condition modeste, avaient secondé ses désirs. En 1851, il entrait au Petit Séminaire de Polignan, et en 1857, au Grand Séminaire de Toulouse. Après une dernière année d'études au Séminaire de Paris (1862-1863) il demanda à être admis dans la Compagnie de Saint-Sulpice, et c'est pendant l'année de formation, — disons de solitude, puisque c'est le terme consacré — qu'il reçut des mains de Mgr Darboy, l'ordination sacerdotale. (17 janvier 1854.)

***

Le jeune directeur débuta à Clermont comme professeur de philosophie. Quatre ans après (octobre 1868), il fut nommé professeur de théologie et d'éloquence sacrée à Lyon. En 1870, il passait de Lyon à Rodez, sur la demande de M. Bonal qui avait été son directeur à Toulouse, et qui comptait sur lui pour la préparation d'une nouvelle édition de son *Manuel de Théologie*. En réalité les loisirs de M. Ribet furent consacrés à un travail tout autre et absolument personnel.

Écoutons-le lui-même : « Un prélat ami des sciences — il s'agit de Mgr Bourret, plus tard Cardinal — voulait implanter

comme une culture nouvelle, l'étude de la Théologie ascétique et mystique, et, par une fortune inattendue, nous fûmes chargé d'inaugurer ce classique enseignement. » Ainsi parle M. Ribet pour la préface de son ouvrage intitulé *La Mystique Divine*. Ajoutons que c'est encore au programme imposé par l'Evêque de Rodez que se rattache le volume intitulé *Clé de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*. Celui-ci ne fut imprimé qu'en 1883, au moment où M. Ribet allait dire adieu à sa chaire de professeur. Au reste, après comme avant, c'est toujours la méthode et le langage du professeur qu'on retrouve dans les ouvrages sortis de sa plume.

* * *

Les deux premiers volumes concernant la Mystique Divine parurent en 1879, avec l'approbation de Mgr Coullié, qui venait de remplacer Mgr Dupanloup sur le siège d'Orléans. En effet, M. Ribet était professeur à Orléans depuis 1875 et c'est là qu'il avait pu mettre la dernière main à la première partie de son travail, dont Mgr Dupanloup avait accepté le patronage.

La seconde partie, *Contrefaçons diaboliques et Analogies humaines* s'acheva en 1883, à Lyon, où M. Ribet était revenu en 1881.

Logiquement le traité d'Ascétique aurait dû précéder la Mystique ; ce traité qui était vivement désiré ne parut qu'en 1887 et c'est en 1901 seulement, qu'il fut complété par le volume *Vertus et Dons*.

La notoriété des ouvrages que nous venons d'énumérer, le crédit dont ils jouissent dispense d'en faire l'éloge. D'ailleurs, pour se rendre compte de la richesse de leur contenu, il suffit de parcourir la table des matières, ou encore, la liste des auteurs consultés qui figure dans le dernier volume de la Mystique.

* * *

En 1883, comme on l'a déjà dit, M. Ribet renonça à l'enseignement pour entrer dans le ministère pastoral. Nommé en

1884 par le Cardinal Desprez, archevêque de Toulouse, curé de la petite paroisse de Saman, il y travailla jusqu'en 1899 avec la même assiduité, la même conscience que pendant les vingt années de son professorat.

De cette période de sa vie datent, outre l'Ascétique, déjà mentionnée, la Parole Sainte (1889) et Honnête avant tout (1892). Dans le premier ouvrage l'auteur a reproduit, en les complétant d'après son expérience personnelle, les leçons données jadis aux Séminaristes de Lyon. Dans le second, œuvre d'une portée beaucoup plus modeste, il a noté avec une verve incisive quelques-uns des vices, qui, de nos jours, entravent le ministère pastoral ou déconcertent le moraliste.

Mentionnons enfin deux volumes écrits pour les Sœurs de l'Immaculée-Conception de Castres — les Sœurs Bleues — (1897-1898). Il y retrace la vie de la fondatrice, la Mère Marie de Villeneuve d'Hauterive, et celle de l'une de ses premières compagnes, la Mère Séraphine.

*
* *

A son départ de Lyon, en 1883, M. Ribet avait suivi à Châlons, en qualité de secrétaire, son compatriote et ami, Mgr Sourrieu, et reçu de lui le titre de chanoine. Transféré à Rouen et promu Cardinal, Mgr Sourrieu lui conféra encore celui de chanoine de sa nouvelle église (1898). Là devait s'arrêter pour lui la carrière des honneurs et aussi des charges ecclésiastiques. En effet, il se démit de sa cure l'année suivante, pour prendre un repos bien mérité ; repos relatif toutefois, car il donna encore de nombreuses retraites, dans les paroisses, les communautés, etc. Dans les intervalles, il révisait ses notes de professeur ou d'orateur.

On a déjà signalé l'apparition en 1901 des *Vertus et Dons*. Il avait aussi le dessein de publier ses conférences sur le Pontifical. A cette même date le manuscrit était déjà au point ; mais finalement, il renonça à le livrer à l'impression à cause des considérations qu'il y avait insérées relativement à la question si délicate des nominations ecclésiastiques et du Concordat.

* * *

Il serait superflu d'énumérer ici les articles, parfois anonymes, fournis par M. Ribet à divers journaux ou à des revues ; mais nous devons signaler deux opuscules, parus en 1902. L'un intitulé *Mois de Marie doctrinal* est un souvenir des instructions données au mois de mai de cette année dans l'église Saint-Eustache, à Paris. L'autre, *Les Joies de la Mort*, rappelle les réflexions suggérées à l'auteur par une crise de santé assez grave, qui l'avait surpris en 1901 à Saint-Gaudens où il prêchait les exercices du Jubilé. La santé revint et plusieurs années encore il put méditer sur les joies austères de la Mort.

En quittant la paroisse de Saman, il s'était retiré à Notre-Dame de Pietat, diocèse de Tarbes, comptant y finir ses jours. Mais les lois néfastes contre les Congrégations survinrent, et les missionnaires, dont le chanoine Ribet était l'hôte, furent atteints. Force lui fut de chercher un autre asile. Il le trouva à Maison-Carrée près d'Alger, chez les Missionnaires d'Afrique, leur Supérieur Général, Mgr Livinhac, avait été à Rodez l'élève de M. Ribet.

C'est là, qu'après avoir édifié tout son entourage par son esprit de foi et de piété, le vénéré septuagénaire s'endormit dans le Seigneur le 17 mai 1909. Il repose dans le cimetière de la communauté, tout près de la Maison-Mère.

BREF

DE S. S. LÉON XIII

A L'AUTEUR

DILECTO FILIO

HIERONYMO RIBET, CANONICO

TOLOSAM

LEO PP. XIII

Dilecte fili, salutem et Apostolicam benedictionem.

Recte tu quidem minime dubitasti quin istum quem foves in Nos animum et missa dono volumina libenti Nos voluntate acciperemus. Nihil enim optatius fuerit quam filium, quemadmodum te profiteris et probas, omnino habere obsequentem, vera bona accurantem, honestos laborum fructus pie exhibentem patri. Laudanda sane promerita tua, qui, quum sacris deditam juventutem ad studia majora pietatemque multos annos instituisses, gravibus præterea editis scriptis, de luce doctrinæ tuæ et spiritus ardore alia suppeditaveris adjumenta.

Propositis laboribusque tuis quæsiti fructus opta-

mus respondeant; tuque inde capias vires et animos ut eo studiosius eoque pluribus gratificeris similiter. In quo valde te juverit perpendisse, tum quantum opera sacerdotalis ordinis, prudentiæ plena et virtutis, tempora indigeant; tum præmia quam magna ordo ipse sacerdotalis, si minus a sæculo, at certe in Ecclesiæ memoria et apud Deum sit relaturus.

Nunc tibi pro muneribus et votis quibus anniversarium diem quinquagesimum episcopatus suscepti es Nobis prosecutus, tribuimus ex animo gratiam, teste Apostolica benedictione, quam tibi tuisque omni benevolentia impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die XXV martii anno MDCCCXCIII, pontificatus Nostri sexto decimo.

LEO PP. XIII

BREF

DE S. S. LÉON XIII

A L'AUTEUR

A NOTRE CHER FILS

JÉRÔME RIBET, CHANOINE

TOULOUSE

LÉON XIII, Pape

Cher fils, salut et bénédiction Apostolique.

Vous ne pouviez douter que Nous recevrions bien volontiers l'hommage de vos sentiments envers Nous, et le don gracieux que vous Nous avez fait de vos ouvrages. Rien, en effet, ne saurait répondre à Nos désirs comme d'avoir un fils, tel que vous faites profession de l'être et que vous vous montrez, respectueux et soumis, cultivant les vrais biens et offrant pieusement à son père les fruits précieux de ses travaux. Votre mérite est assurément digne d'éloges : après avoir formé, pendant de longues années, aux hautes études et à la piété, la jeunesse vouée au sacerdoce, vous lui avez rendu de nouveaux services par la publi-

cation d'importants ouvrages, émanés de la lumière de votre science et de la flamme de votre esprit.

Nous souhaitons que les résultats répondent à vos intentions et à vos labeurs, et que vous puisiez dans le succès un redoublement de forces et de courage pour travailler encore avec plus de zèle et de profit. Rien n'est plus propre à vous y encourager que la considération, tant de la pressante nécessité, dans les temps présents, de ce concours prudent et vaillant, de l'Ordre sacerdotal, que des grandes récompenses qui en reviendront aux ouvriers, sinon de la part du monde, du moins dans la mémoire de l'Église et devant Dieu.

Et maintenant, en retour de l'hommage de vos livres et des souhaits que vous Nous adressez à l'occasion du cinquantième anniversaire de Notre promotion à l'Épiscopat, Nous vous accordons à vous et aux vôtres, d'un cœur bienveillant, la bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 25 mars de l'année 1893, le seizième de Notre Pontificat.

LÉON XIII, Pape

APPROBATION

DE SON ÉM. LE CARDINAL DESPREZ

ARCHEVÊQUE DE TOULOUSE

Toulouse, le 5 septembre 1887.

MONSIEUR LE CURÉ,

Le travail que vous avez commencé par la publication de votre MYSTIQUE va se compléter par le volume sur l'ASCÉTIQUE que vous avez dessein de livrer à l'impression. Je vous en félicite, et j'applaudis de grand cœur à la courageuse persévérance qui vous a fait conduire votre œuvre à bonne fin.

Les livres de spiritualité ne manquent pas. Il en est d'excellents et en grand nombre. Mais peut-être en laissaient-ils à désirer un où cette science fût exposée dans un ordre rigoureusement méthodique. Grâce à vous, nous allons l'avoir. Vous avez su réunir dans un volume, dont chacun peut facilement aborder la lecture, tous les principes essentiels du grand art de se sanctifier; et vous les présentez avec une sûreté de doctrine que garantissent pleinement les graves autorités auxquelles vous l'avez empruntée. A chaque page de votre livre, c'est saint Thomas, Suarez, saint François de Sales, Bossuet, sainte Thérèse, le P. Rodriguez, et tous les autres auteurs devenus classiques en cette matière, dont vous nous faites entendre le langage. On peut s'en rapporter à de tels maîtres, et sur leurs traces, que vous vous attachez religieusement à suivre, on n'a pas à craindre de s'égarer. Je ne saurais trop vous approuver de vous borner en quelque sorte, humble et fidèle disciple, à nous répéter leurs

leçons; et ce n'est pas pour vous un mince mérite d'avoir laborieusement recueilli ces doctes enseignements épars dans leurs volumineux écrits, mais surtout de les avoir enchaînés et coordonnés dans un plan aussi simple que logique.

Pour dire un mot de la forme, après avoir parlé du fonds, on retrouve dans votre ASCÉTIQUE le même style ferme, sobre, clair, élégant, à l'allure rapide et dégagée, qui, malgré la nature sérieuse des matières traitées, a su rendre la lecture de votre MYSTIQUE également facile et agréable.

Vous pouvez compter sur le succès; et, si j'en juge par le compte rendu qui m'a été présenté de votre ouvrage, l'accueil si flatteur fait à vos premiers volumes me paraît assuré à celui qui vient s'y ajouter.

J'en souhaite vivement la diffusion. Il ne sera pas seulement utile aux prêtres et aux religieux de l'un et de l'autre sexe, il le sera encore aux personnes du monde, qu'un attrait particulier de la grâce invite à embrasser les pratiques de la perfection. Vous leur en donnez la notion, vous leur en signalez les difficultés, et vous leur en indiquez les moyens.

Votre travail vous fait honneur, mon cher Curé; mais ce qui, j'en suis sûr, touchera davantage votre cœur de prêtre, c'est l'assurance que je vous donne que ce travail est appelé à faire beaucoup de bien.

Recevez, mon cher Curé, avec ma bénédiction pour vous et pour votre œuvre, l'assurance de mon paternel dévouement en Notre-Seigneur Jésus-Christ.

† Fl., Card. DESPREZ, Archevêque de Toulouse.

LETTRE

DE S. ÉM. LE CARDINAL BOURRET, ÉVÊQUE DE RODEZ A L'AUTEUR DE L'ASCÉTIQUE CHRÉTIENNE ET DE LA MYSTIQUE DIVINE

Rodez, le 17 décembre 1894.

Mon cher monsieur Ribet,

Après la magnifique lettre d'approbation que le vénérable cardinal de Toulouse a mise en tête de votre volume intitulé l'ASCÉTIQUE CHRÉTIENNE, je n'aurais vraiment qu'à y adhérer purement et simplement, ne pouvant rien penser de mieux sur ce livre, ni le mieux dire.

Comme les hommes hardis, vous aviez commencé par escalader les sommets, et vous nous aviez donné dans trois volumes, qui ont été très goûtés du public religieux, une étude fort développée sur la haute mysticité et ses différentes manifestations.

Dans votre livre sur l'Ascétisme, vous reprenez le sujet par la base; et, après avoir bien défini la perfection chrétienne, l'avoir dégagée de ses annexes et de ses similitudes, vous nous indiquez les moyens intérieurs et extérieurs d'y parvenir et de s'y maintenir. C'est là une trame toute naturelle dans un pareil sujet; mais, ce que je dois ajouter, c'est que vos connaissances théologiques vous ont permis de le traiter d'une façon très com-

pétente, et que la pratique a confirmé chez vous, ce qui est encore meilleur, la théorie.

Je souhaite bonne fortune à ce nouveau traité, qui devra prendre place à côté des trois volumes, ses aînés, dans toutes les bibliothèques des séminaires et des maisons qui s'appliquent à la perfection chrétienne; et, en souhaitant bonne fortune au livre, je fais aussi mes félicitations à l'auteur.

Je suis tout fier et tout heureux d'avoir été, par mes programmes d'étude, imposés à nos séminaristes, quelque peu l'initiateur de ces utiles et savants travaux. Ce qu'on n'aurait pu faire soi-même devient en quelque sorte une œuvre personnelle, quand on s'imagine qu'on a pu être pour quelque chose dans l'idée et dans l'impulsion de l'ouvrier qui a accompli la tâche et l'a menée à bonne fin.

Veuillez agréer, cher monsieur Ribet, l'assurance de mes sentiments les plus dévoués en Notre-Seigneur.

† Ernest, cardinal BOURRET,

Évêque de Rodez.

PRÉFACE

En donnant au public la MYSTIQUE DIVINE DISTINGUÉE DES CONTREFAÇONS DIABOLIQUES ET DES ANALOGIES HUMAINES, nous lui annoncions l'ASCÉTIQUE CHRÉTIENNE.

Sept années se sont écoulées avant que nous ayons pu réaliser nos vœux et nos promesses. Nos livres ne sont pas de ceux qui comportent l'empressement et la hâte, et nous ne pouvions d'ailleurs leur donner que les loisirs prélevés sur nos occupations d'état.

A force de persévérance, nous touchons au terme.

Dans l'ordre rationnel l'Ascétique précède la Mystique, qui n'est qu'une de ses dépendances, ou du moins ne doit apparaître que comme son

apogée et son couronnement. Nous avons déjà exposé [1] au lecteur les motifs qui nous décidèrent à publier l'une avant l'autre : pourquoi les lui redire au moment même où nous mettons entre ses mains la partie de notre travail qui rétablit l'ordre logique?

Maintenant donc l'œuvre sera complète.

Puisse-t-elle répondre aux besoins des âmes, servir à ceux qui ont mission de les diriger et obtenir leurs suffrages!

Les livres de spiritualité abondent; mais on se plaint, peut-être avec raison, que l'exposition lumineuse et méthodique y fait souvent défaut, et que les bases théologiques sur lesquelles reposent les préceptes, les conseils et les exhortations ne se dégagent pas avec assez de précision et de clarté.

Si nous parvenions à satisfaire de si justes exigences, nous croirions avoir bien mérité de la science sacrée, et nous bénirions Dieu de nous avoir admis à travailler à la sanctification des âmes et à sa gloire.

Les maîtres de la vie spirituelle observent que pour posséder la science divine de la perfection, il

[1] La Mystique divine, *Préface.*

faut l'avoir expérimentée dans l'intime de son âme et de sa vie.

Cette pensée nous épouvante, et il est permis à ceux qui apprennent ces leçons pour les transmettre aux autres de partager nos frayeurs.

Pour nous rassurer et éclairer nos pas, nous fixerons nos regards sur la figure divine et parfaite du Sauveur. C'est Lui qui montre le terme et la voie; et si l'on est attentif aux enseignements qui s'échappent de sa parole et de ses exemples, non seulement on voit et l'on retient pour guider les autres; mais, convaincu et charmé, on s'engage soi-même dans la voie étroite et sûre qui réalise la perfection et mène à la félicité.

Nous écouterons aussi, comme des échos de la voix du Maître, les docteurs qui ont fidèlement recueilli, pratiqué et proposé les maximes évangéliques sur la perfection chrétienne, nous appliquant, non seulement à reproduire leurs pensées, mais encore, dans la mesure où la concision le permet, à citer leurs propres paroles. Ces témoignages donneront à nos affirmations l'autorité qui leur manque. Saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Gerson, saint Ignace de Loyola, Suarez, sainte Térèse, saint François de Sales, le cardinal Bona, Bossuet, Fénelon seront

nos guides habituels; mais nous puiserons à toutes les sources autorisées, afin de présenter un code complet de la vie parfaite.

Daigne le sacré Cœur de Jésus, type adorable de la perfection; daigne le Cœur immaculé de Marie, en qui ce divin exemplaire resplendit dans tout son éclat, bénir notre œuvre, nos intentions et nos espérances!

L'ASCÉTIQUE CHRÉTIENNE

CHAPITRE PREMIER

PRÉLIMINAIRES

L'Ascétique fait partie de la théologie sacrée. — Elle se distingue de la Mystique. — Son importance. — Division des matières.

I. — L'Ascétique[1] est une des branches de la Théologie.

Considérée dans son acception la plus large, la Théologie embrasse tout ce que la raison découvre de Dieu en elle-même et dans la nature : c'est la théologie naturelle ; elle embrasse surtout ce que Dieu a révélé à l'homme ; c'est la théologie surnaturelle ou la Théologie proprement dite.

Les révélations faites par Dieu comprennent ses affirmations sur Lui-même et sur les choses créées, ses condescendances miséricordieuses envers la créature et en parti-

[1] Les mots *ascétique* et *mystique* sont originairement des adjectifs qui ne prennent une forme grammaticale que joints à des noms. Dans ces derniers temps, l'idée précise exprimée par ces qualificatifs a tendu à les ériger en substantifs pouvant se suffire à eux-mêmes : on a dit l'*Ascétique*, la *Mystique*, comme on disait déjà la *Dogmatique*. Si néologisme il y a, il n'est pas de nous.

culier à l'égard de l'homme; enfin ce que l'homme doit faire pour s'élever à Dieu et réaliser la perfection dont il est susceptible.

Toute la théologie chrétienne est dans ces trois sortes de confidences divines.

Les deux premières forment la matière de la théologie *dogmatique;* à la troisième répond la théologie appelée *ascétique.*

Ce mot, dérivé du grec[1], exprime l'action, l'effort de la lutte. L'ascète tend vaillamment à sa fin, qui est Dieu, travaille à dégager son âme de tout ce qui retarde sa marche et son élan vers Dieu.

La théologie ascétique ou simplement l'Ascétique est donc cette partie de la science sacrée qui expose les principes de la perfection chrétienne et trace les règles pratiques pour opérer cette ascension de l'âme vers Dieu.

II. — On confond trop souvent l'Ascétique avec la Mystique. Dans le langage des maîtres, ces deux dénominations expriment deux réalités bien distinctes, dont la seconde est à la première ce que la partie est au tout. Nous décrirons bientôt les trois étapes par lesquelles l'âme s'élève à la perfection : présentement, c'est assez de les indiquer pour établir la distinction entre l'Ascétique et la Mystique.

La vie spirituelle présente ordinairement trois phases successives et ascendantes. Dans la première, appelée la voie *purgative* ou des commençants, l'âme se dégage des amorces du péché et s'épure par la résistance aux tentations violentes qui menacent en elle la vie de la grâce. Dans la seconde, l'âme, plus libre du côté des sens, regarde au terme du voyage, qui est le ciel, et s'exerce aux vertus dans l'espoir de la récompense : c'est la voie *illuminative* ou des progressants. A la troisième, qualifiée de voie

[1] De ἀσκεῖν, s'exercer, combattre.

unitive, ce qui domine dans l'âme, c'est moins la crainte de l'enfer et le désir du ciel que l'aspiration de plaire à Dieu et de s'unir à ce souverain Bien.

Or, en cette dernière étape de la perfection, l'action divine peut revêtir deux formes qui constituent deux états bien différents. Dans la première, commune et ordinaire, la grâce divine se mêle silencieusement à l'action humaine, de telle sorte que l'âme se sent encore, comme dans les deux états précédents, plutôt active que passive. Mais parfois Dieu envahit l'âme avec une telle impétuosité, que l'âme se sent dominée et réduite à une passivité plus ou moins absolue. C'est cette seconde forme de la voie unitive qui constitue la MYSTIQUE.

Les auteurs qui ont écrit de la vie ascétique en général sont appelés les Maîtres de la vie spirituelle, et ceux qui ont traité spécialement de la vie unitive et plus particulièrement de la seconde phase de cette vie portent le nom de Mystiques. Mais il faut reconnaître qu'on ne s'exprime pas toujours avec cette sévérité, et que souvent on qualifie de mystiques les théologiens et les docteurs qui tracent les règles de la perfection commune.

III. — Conduire les âmes à la perfection, c'est-à-dire à leur destinée et à l'éternelle vie, en leur en révélant la vraie notion, la nécessité et la beauté, en leur signalant les obstacles et les moyens, c'est évidemment le dernier mot et la suprême ambition de la vie humaine. Le but sublime auquel elle tend assigne donc à l'Ascétique la première place dans la théologie et lui subordonne toutes les autres parties de la science sacrée. Qui connaît et pratique cette science sait tout, et qui l'ignore ne sait rien[1]. J'appelle rien ce qui s'évanouit comme un songe, et tout, ce qui donne l'unique nécessaire. Du moins, à côté de celle-ci,

[1] *II Petr.* I, 9 : Cui enim non præsto sunt hæc, cæcus est, et manu tentans.

toutes les autres sciences sont vaines, et, si elles ont leur utilité et leur dignité, elles les empruntent à cette science première et finale qui révèle à l'homme le sens de la vie et décide de sa destinée éternelle.

Comment comprendre et justifier que la science à laquelle les autres doivent servir de préparation, et la seule indispensable, soit de fait la plus négligée, et que dans les séminaires mêmes, où l'on forme les prêtres à la conduite des âmes, elle n'ait pas sa place dans le programme des études ?

IV. — Le champ que nous avons à parcourir est vaste et sillonné de nombreux détours. Pour éclairer notre marche, il importe de le délimiter avec précision et de le diviser en autant de parcelles que le comporte la matière. Il n'y aura plus qu'à explorer successivement chacune des parties.

Il s'agit de la Perfection chrétienne : il convient tout d'abord de faire entendre en quoi elle consiste.

La perfection emporte la lutte : il faut donc signaler les ennemis à vaincre et les obstacles à surmonter.

Pour élever l'âme jusqu'aux hauteurs de la perfection, Dieu a multiplié les moyens : nous devons faire connaître ces moyens.

Voici donc la série et l'ordre des questions qui énoncent les différents aspects de l'Ascétique :

De la perfection chrétienne;

Obstacles qu'elle rencontre;

Moyens propres à la réaliser.

DE LA PERFECTION CHRÉTIENNE

CHAPITRE II

LES FAUSSES NOTIONS

Erreurs accréditées par le monde touchant la perfection. — La perfection ne consiste pas dans des prières vocales et des observances extérieures, — ni dans les pénitences corporelles, — ni à suivre les tendances du caractère et du tempérament, — ni à vivre dans la peur et l'inquiétude, — ni à avoir des révélations et à faire des miracles. — Résumé des fausses dévotions par saint François de Sales.

I. — Les notions exactes sont aussi précieuses qu'elles sont rares. Une infinité de gens parlent de tout, semblent ne douter de rien, et ne conçoivent pourtant qu'imparfaitement ce qu'ils affirment. Les choses spirituelles sont naturellement de celles que le vulgaire entend le moins; on comprend qu'il n'ait sur la perfection que des notions erronées et des formules inexactes.

Le monde, qui a l'esprit du mal, accrédite sur ce sujet des erreurs funestes.

Tantôt il donne la perfection comme des subtilités chimériques ou des impossibilités qui ne peuvent avoir d'autre effet que de mettre l'esprit à la torture et de le jeter dans des illusions décevantes, hors de la vie pratique et réelle.

Tantôt, sans nier expressément ni son existence ni sa possibilité, il y voit des finesses auxquelles le commun des hommes n'est pas obligé ni autorisé à prétendre. Souvent il représente la dévotion comme des singularités et des mièvreries, et la fait consister en des attitudes convenues et des dehors mystiques indignes d'un esprit ferme et élevé, confondant par malice et ignorance les travers de certains dévots avec la dévotion elle-même.

II. — Ce n'est pas seulement le monde qui défigure la perfection. Il existe sur ce point, même parmi les personnes qui font profession de piété, des erreurs, des incohérences, des illusions surprenantes. Il est même rare de trouver des âmes pleinement instruites de ce qui constitue la vraie perfection, et qui n'y mêlent point des exigences arbitraires ou de vaines superfluités.

Pour plusieurs, la perfection spirituelle consiste dans la série toujours invariable des mêmes prières vocales. Manquer un signe de croix, une dizaine de chapelet, un *Pater*, une invocation accoutumée, cela leur paraît des omissions importantes qui les troublent, tandis qu'elles violeront sans inquiétude les lois de la justice, les délicatesses de la charité, les règles de la prudence, de la modestie, de l'humilité. Tels étaient les Pharisiens hypocrites à qui le Sauveur reprochait de filtrer le moucheron et d'avaler le chameau[1].

D'autres se reprochent les infractions les plus innocentes aux observances extérieures de la religion. On aura été empêché par la maladie d'assister le dimanche à la messe et aux offices, d'observer les jeûnes et l'abstinence : on s'en accuse au saint tribunal avec un sentiment d'inquiétude qui atteste que l'on attache à ces prescriptions le principal secret de la sanctification.

[1] *Matth.* XXIII, 24 : Duces cæci, excolantes culicem, camelum autem glutientes.

III. — Beaucoup identifient la vie parfaite avec les austérités, les privations extérieures. Ce qu'ils admirent le plus dans les saints, ce sont les macérations corporelles, les pénitences héroïques; le vulgaire est facilement pris à ces apparences : dès qu'il voit quelqu'un vivre sans boire ni manger, il en fait un saint, de sorte que l'on ne saurait, dans sa persuasion, réaliser la sainteté en restant dans la vie commune. Parfois sous ces dehors austères se cachent des imperfections grossières, des vices même dégradants, l'absence de ferveur sincère, toutes les faiblesses et les obstinations de l'esprit propre; il n'y a de la vertu qu'une écorce menteuse qui trompe et jette dans l'illusion.

Tels sont encore ceux dont parle l'auteur de l'IMITATION, qui mettent toute leur dévotion dans les livres, dans les images, les signes extérieurs et les symboles[1]. Depuis la chute originelle, l'homme vit plus par le corps que par l'esprit, et au lieu de chercher en dedans de lui-même, dans les secrètes profondeurs de son âme, le vrai bien qui s'y cache et s'y révèle, il le demande au monde extérieur qui frappe ses sens, préférant ainsi l'ombre à la réalité.

IV. — Mais voici l'égarement le plus commun, c'est qu'on se fait une vertu et une perfection du caractère et du tempérament.

Les gens d'un naturel bon et compatissant placent volontiers la perfection dans le soulagement des malheureux. L'aumône, dans leur pensée, rachète tous les péchés et attire les complaisances divines. Quelque merveilleux que soient les effets de la charité extérieure, la notion complète et caractéristique de la perfection n'est pas là.

Les personnes vives et peu disposées à surveiller leur humeur irritable se croient tout à fait dans l'ordre et la justice en aiguillonnant tous ceux qui les approchent, en

[1] Lib. 3, c. 4, n. 5 : Quidam solum portant suam devotionem in libris, quidam in imaginibus, quidam autem in signis exterioribus et figuris.

s'excitant contre tout et contre tous, en ne laissant de paix ni à soi ni aux autres. Les mous et les paresseux estiment, au contraire, que l'essentiel est d'avancer à pas mesurés, de laisser les impatients s'agiter et crier, qu'au fond tout est dans la tranquillité et dans la longanimité, et se persuadent aisément qu'ils ont de la patience parce qu'ils ne sentent ni la tentation de s'irriter ni la force de s'évertuer.

Certains se font une haute perfection d'être de l'avis de tout le monde et de donner leurs suffrages à tous ceux qui leur parlent. D'autres pratiquent l'inverse avec la même bonne foi : ils sont maussades, hargneux, intolérants, et ne s'en tiennent pas moins pour accomplis.

V. — Ils sont nombreux ceux qui pensent que la perfection consiste à mettre son esprit à la torture, à suer et à faire suer l'inquiétude. Ils souffrent et font souffrir. Rien ne discrédite autant la vraie dévotion que ces dévots atrabilaires qui ne voient en Dieu que les foudres de sa justice, dans la vie présente les dérèglements des pécheurs, et dans l'éternité les flammes de l'enfer.

VI. — C'est une opinion assez répandue, et non moins fausse, que la marque authentique de la perfection est dans les révélations et les phénomènes extraordinaires, que l'on n'est pas véritablement saint tant que Dieu n'est pas venu le déclarer par des manifestations miraculeuses. Erreur encore : le miracle est rare, et cependant la perfection est accessible à tous.

VII. — Écoutons en finissant ce chapitre le résumé lucide que saint François de Sales fait, au début de son Introduction a la vie dévote, des fausses dévotions. La vraie dévotion dans l'enseignement de l'aimable docteur ne diffère pas de la perfection chrétienne.

« Il faut avant toutes choses que vous sçachiez que c'est que la vertu de devotion : car d'autant qu'il y en a une de

vraye, et qu'il y en a quantité de fausses et vaines, si vous ne cognoissiez quelle est la vraye, vous pourriez vous tromper, et vous amuser à suivre quelque devotion impertinente et superstitieuse.

« Arelius peignoit toutes les faces des images qu'il faisoit à l'air et ressemblance des femmes qu'il aimoit : et chacun peint la devotion selon sa passion et fantaisie. Celui qui est adonné au jeusne se tiendra pour bien devot pourveu qu'il jeusne, quoy que son cœur soit plein de rancune; et, n'osant point tremper sa langue dedans le vin, ny mesme dans l'eau par sobrieté, ne se feindra point de la plonger dedans le sang du prochain par la médisance et calomnie. Un autre s'estimera devot parce qu'il dit une grande multitude d'oraisons tous les jours, quoy qu'apres cela sa langue se fonde en toutes paroles fascheuses, arrogantes et injurieuses parmy ses domestiques et voisins. L'autre tire volontiers l'aumosne de sa bourse pour la donner aux pauvres, mais il ne peut tirer la douceur de son cœur pour pardonner à ses ennemis; l'autre pardonnera à ses ennemis, mais tenir raison à ses creanciers, jamais qu'à vive force de justice. Tous ces gens-là sont vulgairement tenus pour devots, et ne le sont pourtant nullement. Les gens de Saül cherchoient David en sa maison : Michol, ayant mis une statuë dedans un lict, et l'ayant couverte des habillemens de David, leur fit accroire que c'estoit David mesme qui dormoit malade. Ainsi beaucoup de personnes se couvrent de certaines actions exterieures appartenant à la saincte devotion; et le monde croit que ce soient gens vrayement devots et spirituels; mais en verité ce ne sont que des statuës et fantosmes de devotion[1]. »

[1] *Introd. à la vie devote*, 1re p., c. 1.

CHAPITRE III

LES DEUX TERMES DE LA PERFECTION : L'AME ET DIEU

Signification étymologique et réelle du mot de perfection. — La perfection s'opère par la rencontre de Dieu et de l'âme. — L'âme n'est pas tout l'homme. — Elle n'a rien de corporel. — Elle n'est ni l'esprit, ni la raison, ni la sensibilité. — L'âme est ce qui en nous regarde Dieu et les choses éternelles. — Beauté de l'âme tournée vers Dieu. — Sa tristesse loin de Dieu. — Dieu nous est ici-bas presque inconnu. — Dieu recherche l'âme plus que l'âme ne recherche Dieu. — Harmonies entre Dieu et l'âme.

I. — Après avoir écarté les fausses notions de la perfection, il nous faut indiquer la véritable.

Les mots contiennent une grande philosophie et sont souvent la lumière des choses. Tel est en particulier celui de perfection. Il indique l'état d'un être à qui rien ne manque de ce qui lui convient. Quand un être réalise ce qu'il est susceptible de faire et aboutit au point où il doit parvenir, en un mot, qu'il atteint la fin à laquelle il est destiné, cet être est achevé, il est fait, il est parfait. Tant qu'il lui manque quelque chose de ce qui le complète, il n'est pas fini, il n'est pas entièrement fait, il n'est pas parfait. Demander quelle est la perfection d'un être, c'est donc demander quelle est sa fin.

Dieu est seul à se suffire ; seul, il trouve en lui-même

sa fin et sa perfection : il se parfait et s'achève dans la trinité des adorables personnes. Mais les créatures n'ont point en elles leur terme et leur repos. Elles ont besoin d'un objet extérieur qui les complète. Sous peine de ne point vivre, tout être a besoin de l'objet qui répond à ses puissances, à ses aptitudes, à ses aspirations, et cet objet nécessaire est sa fin; il n'est achevé et satisfait que lorsqu'il rencontre ce terme de sa vie. Est-il en marche vers ce but, il est en voie et en travail de perfection, il se fait, il se perfectionne; et quand ce but est atteint, alors seulement il est fini, il est parfait.

La perfection ou la conquête de la fin est donc tout pour l'être; là est son unique nécessaire et l'essentielle condition de sa félicité. La fin, selon saint Thomas [1], donne à chaque chose sa suprême perfection, et voilà pourquoi être parfait c'est atteindre sa fin.

II. — Nous ne traitons ici que de la perfection spirituelle de l'homme.

La fin de l'homme c'est Dieu; et puisque atteindre sa fin c'est réaliser la perfection, la perfection de l'âme humaine doit être d'aller à Dieu, d'atteindre et de posséder Dieu.

L'âme et Dieu, voilà les deux termes qu'il faut mettre en rapport pour réaliser la perfection. Avant de définir le caractère propre de leur union, reconnaissons chacun de ces termes.

III. — Il y en a peu qui entendent bien ce qu'est l'âme. Il importe cependant de savoir où nous devons la prendre, afin de lui donner sa véritable direction.

L'âme n'est pas l'homme dans la totalité de sa nature. Elle est sans doute la partie principale, et, dans le langage philosophique, on l'entend du principe intelligent et imma-

[1] *Sum.* 2.2, q. 184, a. 1 : Unumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio.

tériel qui informe et anime notre corps; mais enfin il y a dans l'homme autre chose que l'âme, et, dans l'ordre théologique et spirituel, ce mot présente un sens spécial que nous voudrions mettre en pleine lumière.

IV. — Faut-il rappeler aux esprits grossiers qui ne savent voir en nous que le corps, que l'âme n'a rien de matériel? Plusieurs saints Pères, en particulier saint Jérôme[1] et saint Augustin[2], font cette remarque que l'âme ne connaît point la diversité des sexes : pour qui sait voir l'âme, le corps disparaît.

V. — Peut-être surprendrons-nous davantage en disant que l'âme, dans la nuance que nous cherchons à dégager, n'est ni l'intelligence ni l'esprit. Ce n'est pas que nous admettions pluralité de principes spirituels dans l'homme : un seul suffit à tout expliquer. Mais, en ce principe unique, on distingue une multiplicité d'aspects dont chacun a son caractère et porte son nom propre. L'intelligence et l'esprit s'entendent des opérations qui ont pour but de connaître et de raisonner. Or, qui ne le sait? ils sont nombreux, et le nombre en grandit tous les jours, les hommes qui cultivent l'intelligence et brillent par l'esprit, et pourtant vivent comme s'ils n'avaient point d'âme. Il en est même qui dépensent, si nous pouvons parler ainsi, beaucoup d'esprit et de raison à prouver qu'ils n'ont point d'âme. Une femme d'une grande finesse, et en même temps admirable chrétienne, disait[3] : « On peut se toucher par l'âme lors même que l'on se divise par l'esprit. » Donc l'un n'est pas l'autre.

L'âme n'est pas non plus la sensibilité. Les femmes

[1] Ep. 47 *ad Rusticum*, ad fin. : Quæ (anima) sexus nescit diversitatem.

[2] *De Gen. ad litt.* l. 7, c. 24, p. 396 : Neque illud quod dictum est : *Ad imaginem suam*, nisi in anima; neque illud quod dictum est : *Masculum et fœminam*, nisi in corpore recte intelligimus. — *De Anima et ejus origine*, l. 4, c. 31, p. 394 : Ibi enim certe neque ullum sexum, neque ullam sexus similitudinem gerimus.

[3] Mme Swetchine, sur Ballanche.

confondent souvent ces deux choses, et pourtant elles sont les premières à démontrer que l'on peut perdre son âme à force de sensibilité. On rencontre partout la femme qui s'use dans les émotions, qui s'enivre et enivre de sensibilité en oubliant son âme et Dieu.

Nous, prêtres, à combien de gens ne sommes-nous pas obligés de dire : Vous ne pensez qu'à votre corps, et vous ne faites rien pour votre âme; vous avez une raison puissante, vous pétillez d'esprit, vous ruisselez de sensibilité, vous vous fondez en émotions; mais l'âme, votre âme, qu'en faites-vous?

VI. — Qu'est-ce donc que l'âme?

L'âme est cette partie de nous-mêmes, de notre esprit, qui regarde Dieu et les choses éternelles. Si l'on ferme cet œil intérieur qui fixe Dieu et l'Infini, on éteint le regard de l'âme, on semble éteindre l'âme elle-même.

Dieu et les choses éternelles, voilà le monde des âmes. Hors de ce monde, elles sont comme en exil, dans l'obscurité, dans l'angoisse de la faim et de la mort; car Dieu est la lumière, la nourriture, la patrie, le lieu des âmes comme l'espace est le lieu des corps, ainsi que s'exprimait Malebranche. Séparer l'âme de Dieu, ôter Dieu à l'âme, c'est lui ôter sa vie; la priver de cette lumière dont elle est avide[1], c'est la condamner aux ténèbres.

C'est que l'âme est faite pour Dieu. Comme la flamme tend à monter, comme l'œil cherche la lumière, comme la poitrine aspire l'air, comme le poisson demande l'onde et l'oiseau l'espace, ainsi l'âme va à Dieu, a besoin de Dieu. Créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, elle le recherche comme l'objet de sa vie.

« Jamais elle ne paraît plus semblable à Dieu, dit Bossuet[2], que lorsque, s'élevant au-dessus de tout ce qui est

[1] S. Paulin, *de S. Fel.*, carm. 4, v. 107, Migne, t. 61, col. 470
[2] *Lettres de direction, sur l'excellence de l'âme*, t. 47, p. 590.

créé, elle va se perdre dans le vaste abîme de ses perfections infinies, et que, voyant qu'elle ne les peut comprendre, elle les admire et les adore, et consent d'y demeurer perdue pour jamais, sans vouloir s'en plus retirer : car qui la verrait dans cet état, dirait que ce serait plutôt un Dieu qu'une créature : quand elle revient de là, il lui semble qu'elle est perdue, parce qu'elle n'est plus dans son aimable centre; elle ne cherche plus rien que Dieu. Enfin cette âme est quelque chose de si grand et de si admirable, qu'elle ne se connaît pas elle-même; et saint Augustin s'écriait là-dessus, comme ravi hors de lui-même : « Je ne sais pas moi-même ce que vous m'avez donné, ô mon Dieu, mon Créateur, en me donnant une âme de cette nature : c'est un prodige que vous seul connaissez; personne ne le peut comprendre; et si je le pouvais concevoir, je verrais clairement qu'après vous il n'y a rien de plus grand que mon âme. »

VII. — Tournée vers cet objet de sa vie, l'âme, en effet, est d'une beauté ravissante. Il est des fleurs qui ne s'ouvrent qu'aux rayons du soleil; il en est qui l'accompagnent dans sa course et décrivent sa courbe d'un point de l'horizon à l'autre : images charmantes de l'ineffable attraction que Dieu exerce sur l'âme. Rien n'est beau et délicieux à voir comme cette gravitation mystérieuse de l'âme vers l'Infini, et cette beauté atteint sa suprême expression quand Dieu resplendit en l'âme par la grâce, et que l'âme est toute perdue en Dieu. « Qui verrait une âme en qui Dieu est par sa grâce, ce qui ne peut être vu que par les yeux de l'esprit, dit Bossuet[1], croirait en quelque sorte voir Dieu même, comme on voit en quelque sorte un second soleil dans un beau cristal où il entre, pour ainsi dire, avec ses rayons. » C'est de ce rayonne-

[1] *Lettres de piété et de dévotion*, lettre 25, t. 45, p. 120.

ment de Dieu sur elle-même que l'âme reçoit sa beauté, son éclat et sa puissance, ainsi que le remarque saint Augustin [1].

VIII. — L'âme montant vers Dieu est incomparablement belle; mais aussi rien n'est triste et navrant comme le désenchantement, la souffrance, l'angoisse de l'âme égarée loin de Dieu. Le péché prélude à cette séparation, et l'enfer la consomme.

Que serait-ce si nous connaissions Dieu tel qu'il est, et ce qu'il est pour nous? Dans cette vie, même quand nous l'aimons, nous voyageons loin du Seigneur, selon l'expression de l'Écriture [2], parce que la conscience de notre union avec Lui nous échappe. Aussi quiconque écoute l'âme voyageuse l'entend se plaindre des douleurs de l'exil, et s'il est vrai que toute créature soupire vers la glorieuse manifestation de Dieu à ses enfants, c'est l'âme surtout qui souffre, gémit et désire. Elle ne sera rassasiée et ne pourra mesurer son bonheur que lorsqu'elle possédera Dieu.

Plusieurs saintes âmes, entre autres sainte Marie-Madeleine de Pazzi [3], et la vénérable Marie Bagnesi [4], ont connu par révélation l'intérieur de l'âme, et elles nous ont laissé des descriptions merveilleuses de sa beauté, de ses élans, de ses aspirations, qui toutes la portent vers Dieu, son principe et sa fin, sa vie et sa béatitude.

L'âme est donc ce qui en nous appelle Dieu et aspire à la possession des choses éternelles.

IX. — Le second terme de la perfection, l'objet même en qui elle se fait et s'achève : c'est Dieu.

[1] *Contra Faustum Manich.* l. 12, c. 13 : Unde intelligitur omnem animam participatione lucis Dei, non per seipsam, esse pulchram, et decoram, et virtute pollentem.

[2] *II Cor.* v, 6 : Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino.

[3] Boll., 25 maii, t. 19, p. 231.

[4] Boll., 28 maii, t. 19, p. 127*.

Nous venons de le dire, Dieu se dérobe ici-bas dans le mystère. Nous savons qu'il est, mais nous disons mieux ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. Il est partout, il crée tout, il éclaire et vivifie tout; en tout et partout éclatent son action et sa puissance; et pourtant sa vision directe nous échappe. Nous sommes inondés de sa lumière, et nous ne parvenons pas à saisir le foyer. Notre raison suffit à découvrir qu'il est l'infini et l'absolu, qu'il est la vérité, la bonté, la beauté, la sagesse, la toute-puissance; par chacun de ces aspects, nous touchons à Dieu; mais quand nous cherchons une figure vivante et qu'avec tous ces rayons rassemblés en faisceau, nous voulons reconstituer la beauté unique d'où ils émanent, nous n'obtenons qu'une vision affaiblie qui nous rejette dans le lointain, et les expressions même nous manquent pour traduire fidèlement le peu que nous entrevoyons. En un mot, c'est en raisonnant, non en voyant, que de tous ces rayons épars et brisés nous concluons à l'unité.

Il est vrai, par les révélations de la foi et du sentiment religieux, nous connaissons mieux et nous pressentons plus vivement ce que Dieu est à nos âmes, qu'il est leur fin, leur vie, leur lumière, leur amour, leur repos. C'est par cet attrait surtout et l'abandon de la foi, que les âmes vont à Dieu d'un mouvement instinctif et irrésistible.

X. — La merveille est que Dieu recherche et poursuive l'âme humaine avec une ardeur et un amour inexprimables. On dirait qu'il ne peut vivre ni être heureux sans elle. Il a creusé un vide à tous les points où il désire entrer. En nous considérant nous-mêmes, nous découvrons ces vides démesurément profonds que Dieu seul peut combler. Harmonieuses convenances qui attestent que Dieu a fait l'âme pour lui, et que hors de lui elle ne saurait avoir ni rassasiement ni repos.

XI. — Bossuet remarque avec sa haute raison que Dieu

déclare sa prédilection pour l'âme dans la manière dont il la produit, et par les paroles de l'Écriture qui racontent cette création.

« Jamais, dit-il[1], nous n'eussions pu connaître la nature de ce précieux don de Dieu, ni jamais nous n'eussions remarqué la grande estime qu'il en fait, si l'Écriture sainte, pour s'accommoder à notre façon d'entendre, n'eût usé d'une métaphore où, sous le voile de six paroles, elle nous cache et nous laisse entrevoir six grandes merveilles dans la création de notre âme : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ* (*Gen.* II, 7) : « Il souffla sur sa face l'esprit de vie. » Pesez toutes ces paroles.

« Premièrement elle nous dit que notre âme a été produite avec le souffle de Dieu ; ce n'est pas qu'il ait en effet une bouche pour souffler à la façon des hommes ; mais c'est pour nous faire entendre qu'il estime cette âme, et la tient chère comme une respiration de sa propre vie. Il est bien vrai qu'il l'a tirée du néant comme le reste des créatures ; mais l'Écriture, en nous disant que c'est un souffle de sa poitrine, nous veut exprimer qu'il l'a produite avec une affection si particulière et si tendre, que c'est comme s'il l'avait tirée de la région de son cœur, *inspiravit*. De plus l'Écriture sainte ne nous dit pas que Dieu a produit notre âme de ses mains comme notre corps, ni qu'il l'ait créée en parlant comme le reste des êtres, mais en respirant ou soupirant, pour nous faire entendre que c'est comme s'il eût enfanté une très chère conception, qu'il avait portée dans ses entrailles durant toute l'éternité ; c'est comme si elle disait qu'elle procède de l'intérieur de Dieu ainsi que la respiration ; et que comme le souffle ou la respiration n'est qu'une sortie ou une rentrée continuelle de l'air qui s'en va visiter le cœur, qui ne le quitte

[1] *Opusc. spirit. sur l'excellence de l'âme*, t. 47, p. 590.

St. Albert's College Library

qu'un seul moment, et puis y retourne aussitôt pour le rafraîchir et pour lui conserver la vie; de même notre âme n'est sortie de Dieu que pour y rentrer, il ne l'a aspirée que pour la respirer de nouveau. Que si elle a comme soulagé son cœur quand elle en est sortie, il semble qu'elle le rafraîchisse en quelque manière, et qu'elle le console quand elle retourne à lui par quelque aspiration amoureuse. Oh! si nous savions ce que notre âme est au cœur de Dieu! Elle ne saurait vivre sans lui, et il n'est pas content sans elle. C'est plus incomparablement que la respiration n'est à notre cœur. Qui m'empêcherait la respiration ferait étouffer mon cœur : ne puis-je pas croire que je fais violence au cœur de Dieu, quand mon âme ne suit pas les divines inspirations qui l'attirent amoureusement à lui pour se reposer dans son sein?

« Après tout cela nous n'arriverons pas à la profondeur des mystères qui sont cachés sous l'intelligence de ces paroles : Il souffla sur sa face une respiration de vie. Je conçois bien que ces paroles sont grosses de quelques grandes vérités qu'elles voudraient enfanter dans nos esprits, si nous étions capables de les concevoir : car elles semblent nous dire que notre âme est un esprit que Dieu met en nous, et qu'il produit par voie de spiration. Quelle merveille est-ce ici? Souvenez-vous que Dieu n'a que deux voies pour produire tout en lui-même : en l'une il parle, et il produit son fils unique, que nous appelons son Verbe : en l'autre il ne parle pas, mais il soupire, et il produit de son cœur, c'est-à-dire de sa volonté, son divin amour, que nous appelons son Saint-Esprit; et cet Esprit adorable est la clôture et l'accomplissement de tout ce qu'il fait en lui-même. Et considérant si Dieu ne fait pas quelque chose de semblable au dehors de lui, il semble qu'il a produit toutes les créatures par deux voies, en parlant et en soupirant. Premièrement il créa tous les êtres qui com-

posent ce grand univers, mais c'est en parlant : *Fiat lux, fiat firmamentum* (*Gen.* 1); et quand il vient après tout cela à produire notre âme, ce n'est pas en parlant, mais en soupirant. C'est ainsi que l'Écriture sainte nous en parle; puis elle ajoute que cette dernière production de l'esprit fut la clôture et l'accomplissement de toutes les œuvres de Dieu au dehors de lui-même, et qu'il se reposa comme dans une divine complaisance d'un si bel ouvrage.

« Où est une âme tant soit peu éclairée qui ne soit pas transportée de joie, si elle considère ici la convenance et la liaison admirable que Dieu a voulu mettre entre son esprit et notre esprit? Le Saint-Esprit est un sacré soupir du cœur de Dieu, qui le comble d'une joie infinie en lui-même; et notre âme est un souffle de la poitrine de Dieu, qui lui donne de la complaisance au dehors de lui-même. Le Saint-Esprit est la dernière des ineffables productions de Dieu en lui-même, et notre âme est la dernière de toutes les admirables productions de Dieu au dehors de lui-même. O Dieu d'amour, à quel ravissement nous emporterait cette vérité, si elle nous entrait bien dans l'esprit, et si nous la pouvions comprendre! Qui est-ce qui ne dirait avec saint Augustin et saint Bernard : O mon âme; qui as la gloire de porter l'image de Dieu; ô mon âme, qui as reçu ce très grand honneur d'être un esprit de son esprit, d'être sortie comme de sa poitrine, d'être un soupir de son cœur amoureux et tout plein de bonté pour toi! aime donc ce Dieu de bonté qui t'a tant aimée; aime uniquement, aime ardemment et te consumes dans les flammes de son divin amour. Amen, ainsi soit-il! »

Cette conclusion pratique à laquelle Bossuet invite l'âme humaine, d'aimer Dieu, de l'aimer uniquement, de l'aimer ardemment, de se consumer dans ce divin amour, contient la notion précise et complète de la perfection, ainsi que nous allons le voir au chapitre suivant.

CHAPITRE IV

L'ESSENCE DE LA PERFECTION

La perfection suppose l'état de grâce. — Don réciproque de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu par la charité. — La charité forme l'essence de la perfection. — Les trois aspects de la charité. — La perfection ne consiste pas dans l'état de grâce ni dans quelques actes rares de la charité; — mais dans la charité active, prompte, ardente. — La perfection ne diffère pas de la dévotion telle que la définissent saint François de Sales et saint Thomas d'Aquin. — La part des vertus différentes de la charité dans l'œuvre de la perfection. — Admirable loi de la Providence qui mène les êtres à la perfection par l'amour.

I. — Dieu se donnant à l'âme, et l'âme se donnant à Dieu, là est tout le secret de notre perfection. Cette union n'est pas naturelle, c'est-à-dire ne s'accomplit pas par le seul effort et dans les proportions de la nature. En créant l'homme, la bonté divine l'éleva à un état surnaturel. Par le péché, il est déchu de cet état, et il ne peut retrouver Dieu qu'en recouvrant la grâce.

La perfection qui ramène Dieu dans l'âme suppose donc l'état de grâce.

II. — De la part de l'homme, le retour et le don de soi-même à Dieu s'opèrent par la volonté. Cette faculté maîtresse, en s'offrant, livre et immole tout avec elle. Voici comment saint François de Sales exprime cette souveraineté de la volonté sur toutes les autres puissances.

« Dieu donc, voulant rendre toutes choses bonnes et belles, a reduit la multitude et distinction d'icelles en une parfaite unité, et, pour ainsi dire, il les a toutes rangées à la monarchie, faysant que toutes choses s'entretiennent les unes aux autres, et toutes à lui qui est le souverain monarque... Ainsi, Theotime, parmy l'innumerable multitude et varieté d'actions, mouvemens, sentimens, inclinations, habitudes, passions, facultés et puissances, qui sont en l'homme, Dieu a establi une naturelle monarchie sur la volonté, qui commande et domine en ce petit monde, et semble que Dieu ayt dit à la volonté ce que Pharao dit à Joseph : « Tu seras sur ma mayson ; tout le peuple obeira du commandement de ta bouche; sans ton commandement nul ne remuera[1]. »

La perfection pour l'homme consiste donc à être par la volonté tout à Dieu, qui est sa fin. Dieu se donne à son tour, mais il ne saurait se donner infiniment à la créature, essentiellement bornée. Il a beau ajouter par la grâce à la capacité native de l'âme et accroître à chaque nouveau degré de sa grâce cette dilatation, il ne peut égaler l'homme à lui-même, le rendre infini. L'homme se livre tel qu'il est et que Dieu le fait; Dieu se livre dans des proportions croissantes, mais nécessairement limitées et finies comme l'homme même.

III. — Ce don mutuel de Dieu à l'âme et de l'âme à Dieu constitue la charité, et puisque la perfection s'opère par cette rencontre et cette union, il s'ensuit que la charité forme l'essence même de la perfection.

Tel est le sentiment des docteurs et des maîtres de la vie spirituelle. « Toute la perfection de la vie chrétienne, selon saint Thomas d'Aquin[2], repose sur la charité. Un

[1] *Traité de l'amour de Dieu*, l. 1, c. 1, Vivès, p. 321.

[2] *Sum.* 2.2, q. 184, a. 1 : Omnis christianæ vitæ perfectio secundum charitatem attendenda est. Dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum

être est parfait en tant qu'il atteint sa fin, qui est la suprême perfection des choses; or la charité nous unit à Dieu, fin dernière de l'âme humaine. »

Les théologiens ont communément reproduit ce sentiment de l'Ange de l'école, ainsi que l'atteste Suarez[1]. Les saints Pères ont transmis cet enseignement aux docteurs scolastiques, et eux-mêmes l'ont puisé dans l'Écriture. Selon saint Jean l'Évangéliste, Dieu est charité, et qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu en lui[2]. Saint Paul fait consister la plénitude de la loi, qui réalise évidemment la perfection, dans la charité[3]; et voilà pourquoi il exhortait les fidèles à avoir la charité, parce qu'elle est le lien même de la perfection[4].

IV. — La charité forme donc l'essence de la perfection; mais, pour dégager entièrement la notion de la perfection, il faut distinguer dans la charité qui nous fait être à Dieu trois aspects : le fait même de cette union, les actes qui en résultent, et la disposition habituelle à les exercer.

Quiconque possède la grâce sanctifiante a la charité substantielle, et se trouve par conséquent uni à Dieu par l'amour. Sous l'action de cette grâce, il peut faire des actes de charité; mais la disposition à produire ces actes est plus ou moins active, plus ou moins constante et généreuse.

inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Charitas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis... Et ideo secundum charitatem attenditur perfectio christianæ vitæ.

[1] *De Statu relig.* l. 1, c. 3, n. 4 : Theologi communiter cum D. Thoma, 2.2, q. 184, perfectionem vitæ christianæ in solius charitatis perfectione constituunt.

[2] *I Joann.* IV, 16 : Deus charitas est, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.

[3] *Rom.* XIII, 10 : Plenitudo ergo legis est dilectio.

[4] *Coloss.* III, 14 : Super omnia autem hæc, charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.

La perfection suppose les deux premiers aspects, mais elle ne se caractérise que dans le troisième.

V. — Le simple état de grâce n'est pas la perfection. Il est des âmes, hélas! en trop grand nombre, qui ont la grâce sanctifiante, et par conséquent la charité substantielle, et néanmoins sont très imparfaites, ne font rien pour la perfection, souvent même déclinent en sens contraire par la paresse et la tiédeur spirituelle où elles vivent. Pour être en état de grâce, il suffit de n'avoir pas de péché mortel. Et l'on ne perd point cette grâce essentielle parce qu'on ne mortifiera pas ses passions, qu'on n'évitera pas les péchés véniels de propos délibéré, ou qu'on ne fera pas fréquemment des efforts de vertu; cependant cette immortification des passions, cette habitude du péché véniel et cette torpeur de l'âme sont, de l'aveu de tous, la négation de la perfection.

Bien plus, avec une intensité de charité supérieure à celle d'un autre qui travaille activement à la perfection, on peut n'être pas dans les strictes exigences de la perfection ou se trouver dans des conditions inférieures[1]. Ainsi

[1] Suarez, *de Statu relig.* l. 1, c. 4, n. 10 et 11 : Contingere potest ut aliquis habeat habitus gratiæ et charitatis valde intensos, et non habeat mortificatas passiones, nec actus heroicos vel perfectos virtutis frequenter vel ordinarie faciat, sæpiusque venialiter peccet. Hunc autem nemo dicet esse perfectum vel perfectionem charitatis assecutum. E contrario fieri potest ut aliquis habeat charitatem minus intensam, moderatos habeat affectus, ita ut facile et ordinarie venialia vitet peccata et constanter virtutem operetur, ac proinde in statu perfectorum sit. Ergo hæc perfectio a qua nimirum homines vocantur perfecti, non habitus intentionem, sed aliam conditionem seu dispositionem postulat, quæ ex aliis qualitatibus consurgit, quamvis intensio ad illam juvare possit.

Antecedens quoad priorem partem facile ostenditur in multis personis revera timoratis quoad cavenda peccata mortalia; unde longo tempore in gratia vivunt et communia opera virtutis, ut eleemosynæ, orationis, jejunii et similia faciunt, et frequenter sacramenta recipiunt vel etiam quotidie celebrant; et nihilominus, sine gravi Dei offensione, deliciose vivunt, libere loquuntur, vel otiose, vel impatienter, vel cum similibus defectibus operantur, ac denique quoad opera supererogationis imperfecto modo vivunt. In his ergo possent habitus gratiæ et charitatis esse valde intensi,

un prêtre qui célèbre tous les jours les saints mystères et reçoit conséquemment une augmentation considérable de grâce sanctifiante, mais accomplit ces actes avec peu de ferveur, sera dans un état de charité intérieure plus élevé que ne l'est un simple fidèle qui communie rarement, mais tend avec plus de diligence à devenir parfait. L'un est plus riche en grâce, et l'autre en perfection.

Il ne suffit pas non plus pour constituer la perfection que la charité intérieure produise quelques bons mouvements. Les âmes qui ont la grâce sanctifiante et ne font que de loin en loin des actes surnaturels ne sont pas considérées comme parfaites. La disposition de la volonté à agir par amour peut être plus ou moins vive : lente et paresseuse, elle empêche plutôt qu'elle ne réalise la perfection.

VI. — Quand cette disposition est active, prompte, ardente, alors seulement la charité qui l'opère est parfaite.

Ainsi la perfection suppose la grâce et la charité intérieure, mais cela ne suffit pas. Il ne suffit même pas que la grâce produise quelques actes, comme des fruits rares sur une tige stérile. Quand la charité est telle que, non seulement elle tient l'âme unie à Dieu, mais qu'elle la porte vers Dieu ardemment, promptement, fréquemment, alors seulement elle produit la perfection.

Agir pour Dieu avec ardeur, empressement et fréquence; l'amour, un amour prompt, éclatant en actes répétés : voilà la notion précise et caractéristique de la perfection.

Suarez, aussi grand maître dans la vie spirituelle qu'il

vel ex diuturnitate temporis cum aliquibus bonis ac meritoriis operibus, vel etiam et maxime ex opere operato propter frequentem et diuturnum usum sacramentorum. Et nihilominus perfectioni non student; unde nec perfecti sunt. Ergo sola gratiæ intensio non sufficit.

E contrario vero alius, breviori tempore et sine tanto usu sacramentorum, majori tamen diligentia, potest passiones moderari, et vitare frequentiam venialium, etc.

l'est dans la théologie scolastique, après avoir écarté toutes les autres notions, ramène la perfection à cette disposition habituelle d'agir promptement et d'écarter tous les obstacles qui retardent l'élan de l'âme vers Dieu [1].

VII. — Ainsi entendue, la perfection chrétienne ne diffère pas de la dévotion telle que la définit saint François de Sales : « La vraye et vivante devotion, ô Philothée, presuppose l'amour de Dieu : ains elle n'est autre chose qu'un vray amour de Dieu, mais non pas toutefois un amour tel quel : car en tant que l'amour divin embellit nostre ame, il s'appelle grace, nous rendant agreables à sa divine majesté; en tant qu'il nous donne la force de bien faire, il s'appelle charité; mais quand il est parvenu jusques au degré de perfection auquel il ne nous fait pas seulement bien faire, mais nous fait operer soigneusement, frequemment et promptement, alors il s'appelle devotion. Les autruches ne volent jamais, les poules volent pesamment, toutefois bassement et rarement; les aigles, les colombes, les arondelles volent souvent, vistement et hautement : ainsi les pecheurs ne volent point en Dieu, ains font toutes leurs courses en la terre et pour la terre. Les gens de bien qui n'ont pas encore atteint la devotion volent en Dieu par leurs bonnes actions, mais rarement, lentement et pesamment; les personnes devotes volent en Dieu frequemment, promptement et hautement. Bref, la devotion n'est autre chose qu'une agilité et vivacité spirituelle par le moyen de laquelle la charité fait ses actions en nous, ou nous par elle, promptement et affectionnement... Enfin la charité et la devotion ne sont non plus differentes l'une de l'autre que la flamme l'est du feu, d'autant que la charité estant

[1] *De Statu relig.* l. 1, c. 4, n. 5 : Vera sententia : Consistit (perfectio) in habitu, non absolute, sed ita disposito ut prompte et sine impedimento, ex parte subjecti, actus elicere et imperare valeat, etc.

[2] *Introd. à la vie dév.*, 1re p., c. 1.

un feu spirituel, quand elle est fort enflammée, elle s'appelle devotion ; si que la devotion n'adjouste rien au feu de la charité, sinon la flamme qui rend la charité prompte, active et diligente, non seulement à l'observation des commandemens de Dieu, mais à l'exercice des conseils et inspirations celestes. »

Cette notion n'est pas propre à saint François de Sales. Selon saint Thomas[1], la dévotion se rattache à la vertu de religion, qui nous fait rendre à Dieu l'hommage qui lui est dû, et elle ajoute à l'exercice du culte que nous donnons à Dieu l'empressement et la joie.

Il est facile de voir que la perfection telle que nous l'avons définie et la dévotion telle que la décrit saint François de Sales, ajoutent à la charité qui nous porte à Dieu l'empressement et la joie, et que nous pouvons dire de la perfection ce que cet aimable saint disait de la dévotion : « Croyez-moi, chere Philothée, la devotion est la douceur des douceurs, et la reyne des vertus, c'est la perfection de la charité. Si la charité est un laict, la devotion en est la cresme ; si elle est une plante, la devotion en est la fleur; si elle est une pierre precieuse, la devotion en est l'esclat; si elle est un bausme precieux, la devotion en est l'odeur, et l'odeur de suavité qui conforte les hommes et resjouit les anges[2]. »

VIII. — C'est ici le lieu de se demander quelle part ont dans l'œuvre de la perfection les vertus différentes de la charité.

Pour répondre à cette question, il convient de rappeler que la charité est comme l'âme, la vie, et, ainsi que s'exprime l'École, la forme de toutes les vertus[3], que sans

[1] *Sum.* 2.2, q. 82, a. 1 : Devotio nihil aliud esse videtur quam voluntas quædam prompte tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum.

[2] *Introd.*, 1re p., c. 2, ad fin.

[3] S. Thomas, *Sum.* 2.2, q. 23, a. 8 : Charitas omnium virtutum forma

elle il n'y a point de vraie et solide vertu[1]; bien plus, que la charité emporte avec elle les autres vertus[2], et que toutes convergent vers elle comme les moyens vers la fin.

Il suit de là que les vertus autres que la charité concourent à la perfection comme elles concourent à la charité, et qu'elles sont aussi nécessaires à la perfection qu'elles le sont à la charité. Mais comme la charité représente la fin, et les autres vertus les moyens pour atteindre cette fin où gît la perfection, la charité est le principal de la perfection, et les autres vertus ne lui appartiennent qu'en tant qu'elles travaillent à l'œuvre de la charité[3]; ce sont des instruments qui aident l'âme à devenir parfaite. C'est par l'effort des vertus morales qu'elle écarte les obstacles qui contrarient ou retardent la charité et par conséquent la perfection, et qu'elle multiplie les actes qui développent la charité et accroissent la perfection[4].

est, cum per ipsam omnium virtutum actus ad debitum et ultimum finem ordinentur.

[1] S. Thomas, a. 7 : Cum per charitatem homo in ultimum finem dirigatur, nulla potest absque illa simpliciter vera virtus esse.

[2] *Id.* 1. 2, q. 65, a. 3 : Manifestum est quod charitas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium bonorum operum quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales quibus homo perficit singula genera bonorum operum.

[3] *Id.* 2.2, q. 184, a. 1, ad 2 : Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio vitæ christianæ, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis quæ attenditur secundum alias virtutes.

[4] Suarez, *de Stat. relig.* l. 1, c. 3, n. 17 : Quæ quidem instrumenta in principio requiruntur ad removenda impedimenta perfectionis, qualia sunt sollicitudo rerum temporalium et omnes affectiones inordinatæ, quarum moderatio necessaria est ad perfectionem charitatis... Post acquisitam vero perfectionem charitatis, aliæ etiam virtutes perfectæ necessariæ sunt per se et propter honestatem suorum actuum. Quia vero non perfecte operantur nisi ex motione charitatis, ideo dici possunt requiri ut instrumenta ipsius charitatis, vel proprius ut facultates proximæ quibus ipsa charitas utitur ad perfectos illarum actus exercendos, quibus et ipsa augetur, magisque ac magis perficitur, et interdum etiam conservatur, etc.

« La charité est doncques le lien de la perfection, dirons-nous avec saint François de Sales[1], puisqu'en elle et par elle sont contenües et assemblées toutes les perfections de l'ame, et que sans elle, non seulement elle ne sauroit avoir l'assemblage entier des vertus, mais on ne peut mesme sans elle avoir la perfection d'aucune vertu. Sans le ciment et mortier qui lie les pierres et murailles, tout l'edifice se dissout; sans les nerfs, muscles et tendons, tout le corps se seroit defaict; et sans la charité, les vertus ne peuvent s'entretenir les unes aux autres. »

IX. — Admirable loi de la Providence, qui consomme dans l'amour l'achèvement de l'être et sa béatitude! Pour devenir parfait, et tout rendre parfait, il suffit d'aimer, et l'on prélude ici-bas à l'éternelle vie.

Écoutons encore saint François de Sales[2] :

« L'homme est la perfection de l'univers, l'esprit est la perfection de l'homme, l'amour celle de l'esprit, et la charité celle de l'amour. C'est pourquoy l'amour de Dieu est la fin, la perfection et l'excellence de l'univers. En cela, Theotime, consiste la grandeur et primauté du commandement de l'amour divin, que le Sauveur nomme le premier et le tres grand commandement. Ce commandement est comme un soleil qui donne le lustre et la dignité à toutes les loix sacrées, à toutes les ordonnances divines et à toutes les Ecritures. Tout est faict pour ce celeste amour, et tout se rapporte à iceluy. De l'arbre sacré de ce commandement dependent tous les conseils, exhortations, inspirations, et les autres commandemens, comme ses fleurs; et la vie eternelle comme son fruict : et tout ce qui ne tend point à l'amour eternel tend à la mort eternelle. Grand commandement duquel la parfaite practique dure en la vie eternelle, ains n'est autre chose que la vie eternelle. »

[1] *Traité de l'amour de Dieu*, l. 11, c. 9.
[2] *Ibid.*, l. 10, c. 1, p. 402.

CHAPITRE V

L'ÉTENDUE DE LA PERFECTION

La perfection, de même que la charité, embrasse l'amour de Dieu comme terme premier et final, et l'amour du prochain comme objet subordonné et secondaire. — Les deux degrés de la charité : le précepte et le conseil. — La perfection exige l'observation des préceptes graves et exclut le péché mortel. — Elle est incompatible avec l'habitude systématique et préméditée du péché véniel. — Les conseils font partie de la perfection comme moyens. — Danger de s'en tenir au strict suffisant et difficulté de distinguer l'imperfection du péché. — La perfection de ce monde ne va pas jusqu'à aimer Dieu sans défaillance. — Erreurs des faux mystiques à ce sujet. — Notion définitive de la perfection.

I. — Nous venons de reconnaître le champ de la perfection; nous devons maintenant en mesurer l'étendue.

La charité, avons-nous dit, forme la substance de la perfection; mais la charité, dans sa notion générale, embrasse l'amour de Dieu et du prochain, et jusqu'à présent nous n'avons parlé que de l'amour de Dieu. L'amour du prochain entre-t-il dans l'essence de la perfection chrétienne?

La charité envers le prochain touche à la perfection pour la même raison et dans la même mesure qu'elle tient à la charité envers Dieu. La vertu de charité, dit saint Thomas [1],

[1] *Sum.* 2.2, q. 25, a. 1 : Manifestum est quod idem specie actus est quo diligitur Deus et quo diligitur proximus, et propter hoc habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

n'a pas seulement Dieu pour objet, mais encore le prochain, et c'est par un même acte que l'on aime Dieu et le prochain. La perfection, qui n'est au fond que la charité en exercice, requiert l'amour du prochain dans la mesure où la charité le requiert elle-même, et cette mesure, selon saint Thomas[1], exclut du moins tout sentiment contraire à l'amour du prochain; d'où Suarez[2] conclut que cet amour fait partie de la perfection chrétienne.

Mais l'un[3] et l'autre[4] docteur observent que ces deux éléments de la charité ne doivent pas être mis sur le même plan, et qu'iis gardent par rapport à la perfection l'ordre et la hiérarchie qu'ils ont dans la charité. L'objet principal et essentiel est Dieu, et le prochain n'est que l'objet secondaire. Pareillement, l'amour de Dieu forme le terme premier et final de la perfection, et l'amour du prochain son objet surbordonné et accidentel.

II. — La charité, soit envers Dieu, soit envers le prochain, comprend deux degrés : le précepte et le conseil. « Si quelqu'un m'aime, dit Notre-Seigneur[5], il gardera ma

[1] *Sum.* 2.2, q. 184, a. 2, ad 3 : Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut et circa dilectionem Dei : una quidem sine qua charitas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi; alia autem sine qua charitas inveniri potest, etc.

[2] *De Statu relig.* l. 1, c. 4, n. 14 : Absolute dicendum est amorem proximorum per se pertinere ad vitæ christianæ et ad statum perfectionis.

[3] *Sum.* 2.2, q. 184, a. 3 : Perfectio dicitur in aliquo consistere duplici ter: uno modo per se et essentialiter, alio modo secundario et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianæ vitæ in chari tate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis.

[4] Suarez, *de Statu relig.* l. 1, c. 4, n. 15 : Dilectio proximi pertinet ad perfectionem, sed secundario. Ratio vero... est, quia Deus propter se diligitur, et proximus propter Deum. Ergo primario Deus. Item amor charitatis a Deo descendit ad proximum, et circa proximum quasi materialiter versatur, formaliter autem semper respicit Deum. Ergo perfectio charitatis per se primo est in amore Dei; in amore autem proximi ad summum per se secundo.

parole. » Or Dieu parle à l'âme sous la forme rigoureuse du commandement ou sous la forme insinuante du conseil. Le précepte s'impose sous peine de péché : de péché mortel si le précepte est grave, de péché veniel quand il est léger. Le conseil n'est pas un ordre, mais une délicate invitation; en résistant, on ne pèche pas ; en accédant, on fait mieux.

Examinons le rapport de chacune de ces formes de la parole divine avec la perfection.

III. — Il est évident que la perfection exige le respect des préceptes graves. Leur violation constitue le péché mortel, et le péché mortel a pour effet immédiat de détourner l'âme de sa fin dernière, de la séparer de Dieu et de détruire la charité. Il y a donc incompatibilité radicale entre le péché mortel et la vie parfaite.

IV. — Quant au péché véniel, qui ne détourne pas absolument l'âme de sa fin, mais a seulement pour effet de l'alanguir et de retarder sa marche[1], il importe de bien distinguer entre les défaillances de surprise et les chutes préméditées, habituelles, expressément consenties. Les premières, je veux dire les fautes de pure fragilité, ne sont pas inconciliables avec la perfection : les âmes les plus parfaites n'en sont pas elles-mêmes exemptes. Sans doute elles sont des retardements à la charité, et, dans la même mesure, elles font obstacle à la perfection ; mais la charité, un instant empêchée, reprend son empire et répare promptement ces défaillances. C'est principalement de ces surprises passagères qu'il faut entendre la parole du Sage[2] : « Le juste tombe sept fois et se relève. »

[1] S. Thomas, *Sum.* 1. 2, q. 72, a. 5 : Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis. Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale.

[2] *Prov.* xxiv, 16 : Septies enim cadet justus et resurget.

L'habitude volontaire du péché véniel est autrement contraire à la perfection, principalement si elle porte la disposition habituelle de commettre sans gêne les manquements qui n'entraînent point la perte de la grâce et de la charité. Une âme ainsi disposée ne serait plus dans les conditions de la perfection chrétienne, qui sont d'aller à Dieu ardemment, diligemment, fréquemment.

Cependant une faute vénielle dont les occasions se présentent rarement, serait-elle préméditée et pleinement consentie, ne semble pas exclure absolument la perfection. La charité, retardée et refroidie sur ce point, pourrait garder son ardeur et son agilité dans les autres.

Avec ces réserves à l'égard du péché véniel, il est vrai de dire que la perfection embrasse tous les préceptes, et que son but principal est de les accomplir[1]. « Si vous voulez entrer dans la vie, disait Notre-Seigneur[2], gardez les commandements. » Il en est de la perfection spirituelle comme de la vie.

V. — Les conseils font aussi partie de la perfection, non plus comme but, mais comme moyen. Tandis que les commandements autres que celui de la charité ont pour objet d'écarter ce qui est contraire au précepte de la charité, les conseils tendent à lever les empêchements qui gênent l'exercice de la charité, sans toutefois lui être contraires. C'est ainsi que s'exprime saint Thomas[3], et après lui toute l'École[4]. Cassien[5], un des maîtres de la discipline

[1] S. Thomas, 2.2, q. 184, a. 3 : Perfectio essentialiter consistit in præceptis.

[2] *Matth.* xix, 17 : Si vis autem ad vitam ingredi, serva mandata.

[3] S. Thomas, 2.2, q. 184, a. 3 : Secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis : quæ omnia sicut et præcepta ordinantur ad charitatem; sed aliter et aliter. Nam præcepta alia a præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotionum sæcularium, et alia hujusmodi.

[4] Suarez, *de Stat. relig.* l. 1, c. 11.

[5] *Collat.* 1, c. 7 : Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac

monastique, fait ainsi parler l'abbé Moyse, l'un des plus célèbres patriarches de la vie cénobitique : « Les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, le dépouillement et la privation de tous les biens extérieurs ne sont pas la perfection, mais des instruments de la perfection; on les pratique, non pour eux-mêmes, mais pour qu'ils conduisent à la fin. »

Ce qui fait le prix des conseils et leur importance dans la perfection, c'est qu'ils dégagent l'âme des embarras terrestres, accélèrent son élan vers Dieu et la portent plus sûrement et plus promptement au but suprême de la charité : ils deviennent ainsi des moyens puissants de perfection. Et comme le but appelle le premier regard de l'esprit, et que le moyen, quelque nécessaire qu'il soit, est subordonné à la fin, les préceptes qui incluent la charité forment le principal de la perfection, tandis que les conseils, simples instruments de la charité, ne sont, à ce titre, que l'objet secondaire.

« Qu'un peintre, observe Scaramelli[1], se prépare de bons pinceaux, qu'il broie et mélange habilement de fines couleurs, on ne peut pas dire encore qu'il soit maître dans son art, puisque ce ne sont là que les instruments et non la fin de la peinture, qui est de représenter vivement les objets sur la toile. Il en est de même de la perfection. Elle consiste tout entière dans la charité. Se priver des aises de la vie, garder le célibat, s'assujettir à la volonté d'un autre, ce sont, il est vrai, des actes de grande vertu, mais seulement en tant que moyens pour arriver à la divine charité. »

Cela paraîtra plus clairement encore si l'on considère en

privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt : quia non in illis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem.

[1] *Direct. ascet.* tr. 1, a. 1, c. 2, n. 19, t. 1, p. 10.

eux-mêmes les trois grands conseils évangéliques. Envisagés indépendamment de tout motif, la richesse est préférable à l'indigence, le mariage au célibat, la liberté à la servitude. Si elles procèdent de causes ou de raisons naturelles, la pauvreté volontaire, la continence et l'obéissance peuvent être bonnes et légitimes; mais elles ne tiennent à la perfection que par le motif de la charité et parce qu'elles viennent en aide à la charité.

Toutefois Suarez[1], qui traite longuement et savamment cette matière, établit une distinction entre les conseils. Ceux qui regardent les vertus morales ne sont, comme ces vertus, que des instruments de perfection; mais ceux qui procèdent de la charité, et ont pour caractère de la porter plus haut que la rigueur du précepte ne l'exige, sont à la fois les instruments et le comble même de la perfection. Tels seraient, par exemple, les conseils de se livrer avec plus d'ardeur à la dévotion, de multiplier les actes de charité, de se vouer sans réserve à la gloire de Dieu et au bien des âmes.

[1] *De Statu relig.* l. 1, c. 11, n. 16 : Secundum dubium est an omnia consilia sint tantum instrumenta acquirendæ perfectionis majoris seu supererogationis, vel aliqua etiam sint quasi formaliter addentia homini perfectionis cumulum, saltem ex parte... Dicendum est consilia quæ dantur in materiis aliarum virtutum, præsertim moralium, recte vocari quasi instrumenta perfectionis acquirendæ; sicut etiam præcepta earumdem virtutum, quæ in materiis ejusdem generis versantur, possunt dici instrumenta ad substantialem perfectionem charitatis vel obtinendam vel conservandam, removendo impedimenta, ut D. Thomas locutus est.

At vero consilia quæ in ipsismet actibus charitatis locum habent, non solum instrumentaliter, sed quasi per se conferunt ad excellentiam perfectionis, vel formaliter in ipso actu charitatis, vel, si de habituali perfectione sermo sit, per se augendo habitum saltem dispositive. Id patet in consiliis vel ferventius, aut intensius, vel frequentius, vel perseverantius; et cum majori continuatione vel cum majori extensione ad plura obsequia Deo præstanda, et majora bona illi vel proximis desideranda quam præceptum dilectionis obliget. Observantia enim et executio horum consiliorum per se auget perfectionem charitatis; imo magna portio christianæ perfectionis in eis formaliter consistit. Unde videntur a D. Thomas et aliis, sub ipsa formali perfectione comprehendi, et solum de aliis loquuntur quando de illis dicunt ad perfectionem acquirendam deservire.

VI. — En vertu de l'axiome : Qui veut la fin veut les moyens, les conseils font partie de la perfection, puisqu'ils sont comme les instruments par lesquels s'exerce la charité. Quand on ne peut les observer à la lettre et, pour ainsi parler, matériellement, il faut du moins leur garder l'estime de l'esprit et le désir du cœur[1]. Les conseils sont la sauvegarde des préceptes, et l'on ne peut accomplir fidèlement ceux-ci en violant ouvertement ceux-là[2].

En supposant même que l'observation des lois proprement dites suffise absolument pour maintenir la charité et atteindre la fin, nous dirons, avec Schram[3], que vouloir s'en tenir au strict suffisant, c'est courir le risque de le manquer. Ajoutons qu'il n'est pas toujours facile de distinguer entre le conseil et le précepte léger, et que beaucoup confondent l'imperfection qui viole le conseil avec le péché véniel qui enfreint un précepte.

Une âme donc qui dirait : Je veux me sauver, et pour cela je m'attache aux commandements, mais je laisse à d'autres tout ce qui n'est pas rigoureusement prescrit, cette âme laisserait en réalité à d'autres la perfection. L'amour sincère, qui est le fondement de la vie parfaite, va aux délicatesses et obéit comme naturellement aux douces insi-

[1] Ste Catherine de Sienne, *Dial.*, 47, t. 1, p. 117 : Ceux qui possèdent et observent les commandements ne suivent les conseils que spirituellement ; mais comme les conseils sont liés aux commandements, personne ne peut observer les commandements sans observer les conseils, non pas réellement, mais spirituellement.

[2] Schram, *Theol. Myst.* P. 1, § 21, t. 1, p. 36 : Ab obligatione hac tendendi ad perfectionem et per præcepta, facile deficiet Christianus quilibet, nisi ad eam etiam modo non obligatorio per consilia circa melius et opera supererogatoria contendat.

[3] *Ibid.* p. 37 : Ratio est quod semper aut fere semper media non sint sufficienter efficacia ad obtinendum finem, si præcise sufficientia eligantur ; tum quia raro hæc sufficientia in puncto determinato a nobis cognoscitur : tum quia cum mediis præcise sufficientibus occurrentes in executione difficultates et contraria superari vix possint. Ergo a fine perfectionis necessariæ ad salutem animæ facile deficiet, qui solum per media obligatoria eligit quod sibi videtur sufficere, nisi ad melius per consilia extendatur, etc.

nuations. Est-ce aimer que de poser en principe que l'on s'affranchira des nuances qui sont les témoignages les plus touchants du véritable amour ?

VII. — L'étendue de la perfection, objet du présent chapitre, embrasse un dernier point de vue, celui des proportions que peut atteindre la charité, et par conséquent la perfection.

La perfection absolue de la charité, ainsi que l'explique saint Thomas[1], serait d'aimer Dieu autant qu'il est aimable. Un tel amour serait infini et dépasse toute capacité créée.

Ce que la créature peut faire, c'est d'aimer Dieu dans la limite de ses forces, sans défaillance ni interruption. Là est la perfection dont elle est intrinsèquement capable ; mais elle n'atteint à cet apogée que dans la patrie céleste ; la charité et la perfection consommées, qui excluent toute rupture et toute variation, ne sont point de ce monde. L'Église a décidé ce point de doctrine contre les faux mystiques. Les Béguards soutenaient que « l'homme peut acquérir en cette vie un tel degré de perfection, qu'il devienne impeccable et hors d'état de croître en grâce », et aussi « qu'il peut atteindre à la béatitude finale dès cette vie et obtenir le même degré de perfection qu'il aura

[1] *Sum.* 2.2, q. 184, a. 2 : Perfectio vitæ christianæ in charitate consistit. Importat autem perfectio quamdam universalitatem, quia, ut dicitur (*Phys.* l. 3, text. 63), perfectum est cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur quantum diligibilis est : et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. — Alia autem est perfectio quæ attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis ; prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum : et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. — Tertia autem est perfectio quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum... Et talis perfectio potest in hac vita haberi, etc.

dans l'autre[1] ». Ils furent condamnés au concile général de Vienne en 1311. Innocent XI flétrit également en 1687 cette proposition[2] de Molinos : « Par la voie interne, on parvient à s'établir dans une immobilité continue et une paix imperturbable. »

La perfection de la vie présente est donc susceptible de défaillances et d'accroissements ; au ciel seulement nous serons dans la sécurité et la fixité.

Le degré réalisable en cette vie mortelle consiste à aimer Dieu de manière à repousser tout ce qui est contraire à la charité. Cet amour commence la charité agissante, et par conséquent la perfection ici-bas. Mais, tout en demeurant dans les fluctuations de l'épreuve, il peut s'accroître dans des proportions variables et indéfinies. Nous décrirons tout à l'heure les étapes diverses de cette ascension de l'âme vers Dieu.

La perfection de la vie présente est donc dans cette charité relative et imparfaite, pouvant déchoir et s'agrandir, qui nous fait aimer Dieu par-dessus toutes choses et travailler activement et persévéramment à dominer les obstacles qui empêchent ou retardent l'élan de l'âme vers Dieu.

VIII. — La notion définitive de la perfection chrétienne se détache de tout ce que nous avons dit jusqu'ici.

Il faut distinguer le but, de la réalisation.

Dans son but final, la perfection chrétienne est l'union avec Dieu par la charité telle qu'elle est possible en ce monde, et par l'exercice des vertus qui protègent et développent la charité.

Considérée au point de vue du travail qui l'accomplit, la perfection consiste dans une disposition généreuse, née

[1] Clem. *Ad nostrum :* Quod homo in vita præsenti tantum et talem perfectionis gradum possit acquirere, quod redditur penitus impeccabilis, et amplius in gratia proficere non valebit.

[2] Bulla Cœlestis Pastor. Propr. 62 : Per viam internam pervenitur ad continuo consistendum immobiliter in pace quadam imperturbabili.

de la charité, qui nous porte à la pratique amoureuse, prompte et constante des préceptes et des conseils évangéliques, pour conserver, augmenter et consommer notre union avec Dieu.

Après avoir compris ce qui fait la perfection, puissions-nous la mettre en acte dans notre vie !

CHAPITRE VI

LES TROIS ÉTAPES DE LA PERFECTION

Les trois phases successives. — La voie purgative. — La voie illuminative. — La voie unitive. — Cette marche n'est pas toujours uniforme. — Chaque étape se caractérise par l'état prédominant de l'âme.

I. — La perfection a pour effet et pour caractère distinctif d'unir l'âme à Dieu par des actes fréquemment renouvelés, qui accélèrent le mouvement de la charité et multiplient la grâce et les mérites.

Tant que dure l'épreuve, cette activité intérieure peut s'accroître indéfiniment et élever d'autant la perfection de l'âme. Les maîtres de la vie spirituelle distinguent dans cette ascension trois phases successives, qu'ils appellent les trois voies, et dont la première est dite purgative, la seconde illuminative, et la dernière unitive. D'après le cardinal Bona[1], cette gradation et cette terminologie sont empruntées à l'Aréopagite[2], qui ramène les fonctions

[1] *Divina Psalm.* c. 15, § 1, n. 2, p. 799 : Theologi communiter post. Dionysium Areopagitam, ex muneribus Angelorum, quorum actus hierarchici sunt purgare, illuminare et perficere, vitæ spiritualis statum triplicem faciunt : Incipientium, Proficientium et Perfectorum, quorum primi purgantur, secundi illuminantur, postremi perficiuntur.

[2] *Cœl. Hierarch.* c. 3, p. 10 : Sacræ illius functionis ordo est ut alii purgentur, alii purgent; et alii mysteriis imbuantur atque illuminentur

hiérarchiques des anges à ces trois : purifier, illuminer et parfaire. Cette distinction des trois états répond, en effet, au début, au progrès et à l'apogée de la vie spirituelle, et range en trois catégories ceux qui travaillent à la perfection : les commençants, les progressants et les parfaits. On peut dire qu'elle est dans la nature des choses, et c'est pour cela qu'on la trouve en substance dans les docteurs qui parlent du mouvement de l'âme vers Dieu, en particulier en saint Augustin [1], saint Grégoire le Grand [2], saint Bernard [3], Hugues [4] et Richard [5] de Saint-Victor, saint Bonaventure [6]. Elle est expressément suivie par le Docteur angélique [7] et par Suarez [8], dont le témoignage reflète si fidèlement l'enseignement de l'École ; et selon Scaramelli [9], elle ne saurait être rejetée sans témérité, surtout après la flétrissure infligée par Innocent XI aux invectives de Molinos [10].

Quelle que soit la méthode adoptée par les guides spirituels pour conduire l'âme à Dieu, tous proposent d'abord de la purger des inclinations et des souillures du péché :

doctrina salutari, alii id opus exsequantur; ad perfectionem alii ducantur, perficiant alii, unicuique divina imitatio hoc modo conveniet.

[1] *De Ordine*, l. 2. — *Confess.* l. 13, passim.

[2] *Moral.* l. 24, c. 7.

[3] *In Cantic.* serm. 3 et 4.

[4] Serm. 1.

[5] *De Gradibus charitatis.*

[6] *Pharetra*, l. 1.

[7] *Sum.* 2.2, q. 183, a. 4 : In omni humano studio est accipere principium, medium et terminum, et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis et libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium, et medium ad quod pertinet status proficientium, et terminum ad quod pertinet status perfectorum.

[8] *De Statu relig.* l. 1, c. 13, n. 7, t. 15, p. 63 : Distinguere solent mystici theologi tres vias : purgativam, illuminativam et unitivam.

[9] *Dirett. Ascet.* tr. 1, n. 31, t. 1, p. 16 : Distinzione giusta e convenevole ammessa da tutti gli scrittori ascetici, e dottori mistici, che senza grave temerità non può disapprovarsi.

[10] *Propr.* 26 *inter damnat.* : Tres illæ viæ : purgativa, illuminativa et unitiva est absurdum maximum quod dictum fuerit in Mystica, cum non sit nisi via unica, scilicet interna.

ils exhortent ensuite à la pratique des vertus et placent au couronnement la pleine adhésion au bon vouloir divin par l'exercice dominant de la charité. Or ce sont là les trois phases de la perfection, qualifiées de voies purgative, illuminative et unitive. Pour ne parler que des deux ouvrages de spiritualité qui ont le plus marqué dans les annales de la piété, savoir les EXERCICES de saint Ignace et l'INTRODUCTION A LA VIE DÉVOTE de saint François de Sales, l'un et l'autre tracent cette marche graduée et ascendante pour amener l'âme à la perfection.

Chacun de ces trois états a pour base la charité, qui forme l'essence de la perfection et passe elle-même par ces trois degrés, ainsi que l'enseignent saint Augustin [1], saint Thomas [2] et Suarez [3]; et ce dernier déclare expressément que dans ses gradations diverses la charité subsiste telle que la suppose la perfection, c'est-à-dire embrassant l'amour de Dieu et du prochain, les préceptes et les conseils [4].

Indiquons succinctement les caractères propres de ces états successifs.

[1] *De Natura et Grat.* c. 70 : Charitas ergo inchoata, inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est.

[2] *Sum.* 2.2, q. 24, a. 9. Concl. Distinguitur charitas secundum triplicem gradum, incipientium, proficientium et perfectorum, etc.

[3] *De Statu relig.* l. 1, c. 13, n. 2 : Et ad hunc modum multi alii Patres divisionem hanc attigerunt, et præcipue in charitate tradunt, quia est præcipua virtus et forma cæterarum et vinculum ac substantia perfectionis.

[4] *Ibid.* n. 7 : Nos supponimus in omnibus istis gradibus includi totam charitatis intensionem quæ illi essentialis dici potest; ut est, ex parte objectorum, ad Deum et proximum sive amicum sive inimicum; et ex parte actuum, ad implenda omnia præcepta... Deinde credimus intra illam extensionem posse distingui illos tres gradus incipientis, proficientis et perfectæ charitatis, ut statim explicabimus. Item addimus ultra totam illam amplitudinem charitatis dari perfectionem ejus per extensionem ad consilia et opera supererogationis tam erga Deum quam erga proximum. Et adhuc in charitate sic extensa, quæ respectu prioris dici potest perfecta, distinguendos esse illos tres gradus incipientium, proficientium, utique in via perfectionis, et eorum qui jam in illa perfecti sunt; quomodo distinguere solent Mystici theologi tres vias, purgativam, illuminativam et unitivam.

II. — La vie spirituelle ne commence que lorsque l'âme a rompu avec le péché mortel et recouvré la grâce de Dieu par la justification; jusque-là c'est l'infécondité de la mort. Mais, au début de ce travail, les passions, soulevées par l'habitude du péché ou non encore réduites, menacent la charité. Il faut lutter péniblement et au milieu des angoisses pour se sauver des abîmes. C'est le règne de la crainte [1], qui torture et purifie l'âme, et, en redoublant la vigilance, y sauvegarde l'amour.

Cet état de violence et d'amertume est justement appelé la voie purificatrice ou purgative.

III. — Quand, par la résistance et la fidélité, les passions se sont apaisées, l'âme, tranquille alors du côté des sens et des amorces du péché, regarde moins ce qu'elle doit repousser que ce qu'elle doit atteindre; la récompense la sollicite plus que le châtiment ne l'effraye. Ses yeux se reposent avec plus de persistance et de désir sur les biens éternels promis par la foi, et sur le divin modèle qu'elle doit réaliser pour y parvenir. La contemplation habituelle de Jésus-Christ, des vérités saintes et des biens éternels produit dans l'esprit un rayonnement et une lumière qui, en révélant la beauté du monde surnaturel, achèvent de détacher des biens périssables et excitent à l'exercice des vertus. La voie s'illumine de ces espérances et de ces divines leçons, et le but lumineux auquel on tend fait une clarté qui dissipe les ombres du voyage et redouble le courage.

Ce qui caractérise cet état, c'est donc, non seulement le progrès accompli, mais le dessein de progresser et de tendre à la perfection par la pratique des vertus surnaturelles, à l'exemple de Jésus-Christ; et les vertus qui y dominent sont la foi et l'espérance, l'espérance surtout, c'est-à-dire l'assurance que Dieu nous appelle au terme

[1] S. Thomas, 2.2, q. 19, a. 8: Timor initialis dicitur ex eo quod est initium... Accipitur secundum quod competit statui incipientium.

où nous serons heureux, et que, pour l'atteindre, sa grâce ne nous manquera point.

C'est bien la voie illuminative et l'état du progrès.

IV. — A force de regarder Dieu, le terme de la vie, et Jésus-Christ son guide, l'âme s'éprend des perfections et des amabilités divines ; elle s'unit et s'associe au Sauveur, au point que le bon vouloir divin forme le principal mobile de sa vie. La crainte est passée ; l'espérance, par son côté égoïste, devient comme inconsciente ; l'amour règle et domine tout. L'âme alors cesse de s'appartenir pour être tout entière au Dieu qu'elle aime. Elle voyage encore, mais son cœur est au terme, reposé sur l'objet unique de son amour.

Tel est l'état des parfaits, la voie ou la vie unitive.

On le voit par ce résumé des trois états, dont nous empruntons la substance à Suarez[1], en chacun deux l'élan

[1] *De Statu relig.* l. 1, c. 13, n. 8 et 9, t. 15, p. 63 et 64 : Concludimus tres illos status distinguendos esse ex modo operandi magis vel minus perfecto, vel ipsam dilectionem Dei et proximi, vel opera virtutum quæ ipsa charitas vel ex necessitate, vel ex consilio, vel ad melius esse postulabat.

Hic autem modus operandi esse videtur promptitudo, facilitas et delectabilitas in operibus charitatis, sive elicitis sive imperatis. Nam modus operandi proprius virtutis seu ex virtute, est prompte ac delectabiliter operari ; cum ergo charitas sit maxima virtutum, recte gradus perfectionis ejus ex diversitate in tali modo operandi distinguentur. Et inde poterit etiam oriri diversitas in modo operandi magis vel minus fervente, id est cum majori vel minori conatu et intensione, atque etiam in extensione ad actus difficiliores vel heroicos.

Atque hoc modo *charitas incipiens* vocabitur illa quæ a concupiscentiis et aliis passionibus nondum mortificatis, non solum impeditur ne facile et delectabiliter virtutem operetur, sed etiam in periculo versatur ut a peccato aliquo superetur et expellatur. Et hic status dicitur pugnæ et viæ purgativæ, quia in illo præcipua cura esse debet resistendi concupiscentiis et mortificandi passiones, nutriendo simul et fovendo charitatem ipsam, ut D. Thomas (2.2, q. 24, 9) dixit. Hoc autem fieri potest et debet, non tantum servando præcepta, sed etiam præveniendo, ut sic dicam, occasiones in quibus præcepta obligant, ut ad vitanda peccata illis contraria, charitas prompta et optime disposita sit. Et ideo talis status, licet ex una parte imperfectus sit, ex alia in statu perfectionis etiam intenditur.

Secundus autem gradus charitatis proficientis seu provectæ, incipit etiam ex parte subjecti, quando jam in illo passiones ita sedatæ sunt, ut pugna

vers la perfection ne se distingue pas du mouvement même de la charité; seul le motif qui le détermine est différent. Au début, c'est la crainte, puis l'espérance, et enfin l'amour pur.

Ici se place naturellement la notion de la théologie mystique.

L'union de l'âme avec Dieu, qui constitue la perfection, est à la fois le résultat de l'action de Dieu par la grâce et de l'action humaine par la liberté. Dans les conditions ordinaires, l'homme a plus conscience de sa propre activité que du concours divin. Mais, quand Dieu le veut, l'intervention divine devient plus sensible que l'action humaine: l'homme sent moins son propre effort que la violence qu'il subit; il souffre plus qu'il n'agit, il est plutôt patient qu'agissant.

La Mystique a pour objet l'étude de ces violences divines. Or cette irruption de la part de Dieu intervient régulièrement à la troisième étape de la perfection, dans la vie unitive, de sorte que la Mystique, ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, est la suite, et comme le couronnement de l'Ascétique[1].

V. — Nous venons de décrire la marche normale et commune. L'âme passe successivement de la purification à l'illumination, de l'illumination à l'union.

contra concupiscentiam non ita sollicitet animam diligentem Deum, præsertim de lapsu gravi, quia jam prompte et faciliter incumbat operationi virtutis, ejusdemque charitatis incremento. Et ideo ille status dicitur viæ illuminativæ quia in eo mens magis ac magis illuminatur in operationem virtutis. Unde in hoc gradu fortior est charitas ad prompte et faciliter evitanda peccata mortalia, quamvis in vitandis venialibus adhuc difficultatem patiatur.

Tertius autem gradus charitatis perfectæ esse dicitur, quando jam sunt passiones ita edomitæ, et animus operationi virtutis adeo est assuetus, ut in proprio et perfectissimo munere charitatis, quod est diligere Deum, prompte et delectabiliter se exerceat. Et hic est status perfectionis hujus vitæ, qui merito via unitiva esse dicitur, quia per dilectionem cum Deo unitur; et hoc est præcipuum hujus gradus studium.

[1] Cf. *La Mystique divine*, Introd., t. 1, p. 8.

Cependant ces lois n'ont rien d'absolu. Dieu, par la toute-puissance de sa grâce, peut porter soudainement des profondeurs du péché aux élans généreux de l'espérance et aux plus hauts sommets de la charité[1]; comme aussi sa providence, sage et miséricordieuse jusque dans ses rigueurs, peut maintenir l'âme la plus pure dans la frayeur de ses jugements et les amertumes de la crainte.

VI. — Une autre réserve est à faire sur ces états. Ils ne sont pas tellement distincts qu'il ne paraisse plus rien dans l'un de ce qui caractérise les autres. A quelque degré que l'on soit parvenu, il y a toujours, dans une certaine mesure, lutte, crainte et vigilance contre le péché : ce qui est le propre de la vie purgative; on regarde au terme et l'on pratique les vertus, ce qui caractérise la voie illuminative ; on s'abandonne à Dieu et à sa volonté, ce qui est l'essentiel de la voie unitive[2].

La note distinctive de ces différents états se prend de ce qui prédomine dans l'âme et dans la vie. Si ce sont la lutte contre les tentations violentes et la crainte de l'enfer, on marche dans la voie purgative; lorsque c'est l'impulsion de l'espérance, on court dans la voie illuminative ; quand c'est le désintéressement de la charité, on est dans la voie

[1] S. François de Sales, *Introd. à la vie dév.*, 1re p., c. 5 : C'est le commencement de nostre santé que d'estre purgé de nos humeurs peccantes. Saint Paul, tout en un moment, fut purgé d'une purgation parfaite, comme fut aussi sainte Catherine de Gennes, sainte Madeleine, sainte Pelagie et quelques autres; mais cette sorte de purgation est toute miraculeuse et extraordinaire en la grace, comme la resurrection des corps en la nature : si que nous ne devons pas y pretendre. La purgation et guerison ordinaire soit des corps, soit des esprits, ne se fait que petit à petit, par progres d'avancement en avancement, avec peine et loisir. — Cf. Suarez, *de Statu relig.* l. 1, c. 4, n. 7.

[2] Suarez, *de Orat.* l. 2, c. 11, n. 4, p. 166 : Ex qua declaratione constat hos tres status nunquam esse in via ita condistinctos, quin unusquisque illorum aliquid de cæteris participet. Quilibet ergo illorum ab eo quod in ipso prædominatur nomen et rationem accipit. Nam imprimis in hac vita nunquam ad eum gradum perfectionis pervenitur in quo proficere homo non possit et debeat.

unitive. Mais durant tout ce voyage de la vie mortelle, à quelque point de la perfection que l'on soit parvenu, toujours il y a travail de purification [1], d'illumination et d'union, toujours de nouveaux progrès à réaliser et des ascensions supérieures à atteindre.

[1] S. François de Sales, *Introd.*, 1re p., c. 5 : L'exercice de la purgation de l'ame ne peut ni ne doit finir qu'avec la vie.

CHAPITRE VII

L'ÉTAT DE PERFECTION

1° DE LA PROFESSION RELIGIEUSE

Les deux formes de la vie chrétienne : la perfection commune et l'état de perfection. — L'état s'entend de l'engagement de tendre à la perfection ou de l'obligation d'exercer la perfection acquise. — Il embrasse les préceptes et les conseils, mais son caractère propre se prend de la pratique obligatoire des conseils. — Les religieux sont dans l'état de perfection dans ce sens qu'ils contractent l'obligation de l'acquérir. — Gravité de cette obligation. — La règle ne s'impose pas ordinairement sous peine de péché. — Il est rare néanmoins qu'on la viole sans péché véniel. — Les cas où ces transgressions sont mortelles. — Les supérieurs qui laissent s'introduire l'habitude de manquer aux règles pèchent mortellement.

I. — La perfection chrétienne, telle que nous l'avons définie, peut se pratiquer de deux manières : dans la vie commune, sans autre lien que celui de la bonne volonté, ou bien sous le joug d'une charge ou d'une discipline librement, solennellement et irrévocablement acceptée. Dans le premier cas, on est simplement dans l'exercice de la perfection; dans le second, on est dans un état de perfection.

D'où il suit, ainsi que le remarque saint Thomas, que

l'on peut être parfait sans être dans l'état de perfection, et être dans l'état de perfection sans être parfait[1].

Relativement à la perfection, il existe donc deux états[2] : l'un commun[3] aux fidèles qui travaillent activement à leur salut, pressés seulement par les invitations générales du Sauveur à tous les chrétiens; l'autre particulier à quelques-uns, et justement appelé état de perfection, parce qu'il résulte d'un engagement spécial à être ou à devenir plus parfait.

II. — L'état de perfection s'entend, en effet, en ce double sens : de la perfection à acquérir, et de la perfection à exercer. On peut embrasser cet état ou pour s'y former à la perfection à l'aide d'observances particulières, ou pour y professer une perfection déjà acquise.

Suarez[4] signale et affirme cette distinction, fort importante dans ses applications. Saint Thomas semble contredire cette doctrine quand il dit des prélats et des religieux

[1] *Sum.* 2.2, q. 184, a. 4 : In statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex eo quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex eo quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis. Contingit etiam quod aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliqui implent id ad quod se non obligarunt, ut patet (*Matth.* XXI, 28) de duobus filiis, etc... Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.

[2] Suarez, *de Statu relig.* l. 1, c. 2, n. 7 : Facile est respondere statum vitæ christianæ optime in statum communis vitæ christianæ, optime in statum communis vitæ et perfectionis distingui... Ratio autem hujusmodi vitæ duplex est : quædam est omnibus fidelibus communis et generalis, quia est ad salutem necessaria; alia vero esse potest specialior, quæ præter ea quæ necessaria sunt, plura media complectitur. Et utraque ratio vivendi in suo gradu habet debitam perfectionem et stabilitatem. Ergo recte inde duplex status consurgit vitæ christianæ, communis et perfectionis.

[3] Suarez, *ibid.* n. 8 : Dicitur autem status vitæ communis, non quia in illo non possint homines opera supererogationis facere et in perfectione spirituali crescere, quantum voluerint, utique a Deo adjuti; sed quia status ad hoc non obligat nec specialia media confert, nec in illo genere opera peculiarem stabilitatem habent.

[4] *Ibid.* c. 14, n. 3 : Nihilominus assero convenienter statum perfectionis dividi in statum acquirendæ et exercendæ perfectionis; vel, quod idem est, in statum tendentium ad perfectionem, et statum perfectorum.

indistinctement, qu'ils embrassent l'état de perfection, non pour se donner comme parfaits, mais pour se vouer à la perfection[1], et il enseigne la même chose en général de tous ceux qui s'astreignent à l'état de perfection[2]. Cette contradiction n'est qu'apparente : la pensée du saint Docteur est que les parfaits eux-mêmes doivent toujours tendre à une perfection plus grande[3]. La perfection de ce monde n'est jamais achevée : tant que dure la vie présente, elle peut et doit s'accroître.

III. — L'état de perfection embrasse, comme la simple perfection, les préceptes et les conseils, principalement les préceptes, et secondairement, en qualité de moyens, les conseils. Toutefois cet état trouve son caractère propre et constitutif dans la pratique des conseils. Le but de la perfection religieuse, comme de la perfection en général, est le parfait accomplissement de la loi divine ; mais le premier état diffère du second en ce qu'on s'y oblige rigoureusement à pratiquer les conseils évangéliques, qui sont les moyens d'atteindre ce but. L'état de perfection se constitue donc dans son être propre par les conseils.

C'est ainsi que s'exprime Suarez[4], que nous suivons en ces matières comme un guide très sûr. A l'appui de son assertion, il apporte ces deux raisons[5]. Premièrement,

[1] *Sum.* 2.2, q. 184, a. 5 : Religiosi ac prælati sunt in statu perfectionis, non quasi seipsos profitentes perfectos, sed se ad perfectionem tendere.

[2] *Ibid.* ad 2 : Dicendum quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere.

[3] Suarez, l. 1, c. 14, n. 9 : Ut bene notavit Gerson, licet status prælatorum sit status perfectionis exercendæ, hoc tamen non obstat quin illomet exercitio perfectionem acquirant, vel in illa crescant, quia non sunt in summo perfectionis, sed in illa semper crescere possunt.

[4] *De Statu relig.* l. 1, c. 11, n. 8 : Status perfectionis utraque, sed principalius præcepta quam consilia respicit... Status perfectionis per opera consiliorum per se constituitur. Dico tertio : Status perfectionis in suo esse ac regulariter loquendo per opera consiliorum constituitur. Unde hujusmodi status essentia in consiliis potius quam in præceptis posita est.

[5] *Ibid.* n. 12 : Et probatur facile, primo quia status ipse perfectionis non

l'état de perfection n'est pas de précepte, mais seulement de conseil; c'est donc par le conseil et non par le précepte que se constitue cet état. Secondement, la fidélité aux commandements et la volonté constante de les observer ne suffisent pas à établir en l'état de perfection; il faut donc pour cela aller jusqu'au conseil, et s'y astreindre comme au moyen de réaliser cet effet.

Cependant l'état de perfection n'emporte pas l'obligation d'observer tous les conseils, mais ceux-là seulement qui sont propres à la discipline que l'on a embrassée [1].

A plus forte raison, le vœu par lequel on accepte une règle déterminée n'est pas celui de faire toujours ce qu'il y a de plus parfait. S'il en était ainsi, il n'y aurait pas d'institutions plus parfaites les unes que les autres, et toutes emporteraient le vœu de la plus grande perfection.

IV. — Sous ces deux états de vie chrétienne : la vie commune et l'état de perfection, se rangent tous ceux qui aspirent et travaillent à être parfaits. Il importe de déterminer quels sont ceux qui appartiennent à l'état de perfection, et ceux qui restent dans la vie commune.

L'état de perfection emporte l'obligation perpétuelle, contractée solennellement, de pratiquer la perfection. Tous ceux qui embrassent la profession religieuse contractent évidemment cette obligation. L'état de perfection pour les religieux résulte du vœu par lequel ils s'engagent solen-

est in præcepto, sed in consilio; nullus enim, per se loquendo, obligatur sub præcepto assumere seu profiteri statum perfectionis. Ergo actus quo talis actus assumitur actus consilii est; sed per illum actum talis status constituitur et fit; seu homo per illum actum constituitur in statu perfectionis... Secundo, etiamsi homo servet omnia præcepta et id sæpius proponat, non constituitur in statu perfectionis; necesse est ergo ut per aliquem actum ultra præcepta additum constituatur. Ergo per actum consilii, non quidem per quemlibet, sed per eum qui ad talem effectum accommodatus sit, qui maxime esse solet actus vovendi, ut explicabitur.

[1] S. Thomas, *Sum.* 2.2, q. 186, a. 2 : Non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa quæ determinate sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.

nellement à s'abstenir des choses séculières dont ils pourraient user licitement, afin d'être à Dieu plus librement, ce qui constitue la perfection de la vie présente[1]. Wiclef osa enseigner que la profession religieuse rendait impuissant et inapte à l'observation des commandements de Dieu : doctrine justement flétrie par le concile de Constance dans sa huitième session. Luther et les autres réformateurs ne pouvaient manquer de reproduire ce dogme, aussi impie qu'il est absurde.

Il faut observer, avec saint Thomas[2], que l'état religieux ne requiert pas la perfection acquise, mais seulement la volonté, confirmée par le vœu, d'acquérir la perfection, en usant des observances auxquelles on se voue comme de moyens pour y parvenir[3].

Cela ne veut pas dire que l'on ne puisse être parfait au début de la vie religieuse, et, à plus forte raison, quand on y a longtemps vécu. Le même moyen qui réalise la perfection sert à exercer celle que l'on possède déjà et à l'accroître. Ainsi l'état religieux est toujours, même pour les parfaits, une école de perfection[4].

[1] S. Thomas, *Sum.* 2. 2, q. 184, a. 5 : Dicendum quod ad statum perfectionis, requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit religiosis et episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod a rebus sæcularibus se abstineant quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent; in quo consistit perfectio præsentis vitæ.

[2] *Ibid.* q. 186, a. 2 : Ipsa perfectio charitatis est finis status religionis. Status autem religionis est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi... Manifestum est autem quod illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod jam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem, sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat charitatem perfectam.

[3] *Ibid.* ad 1 : Ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam; sicut etiam ille qui infrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam.

[4] Suarez, *de Statu relig.* l. 1, c. 14, n. 10 : In statu perfectionis acquirendæ seu religioso, non tantum acquiritur, sed etiam exercetur perfectio.

V. — Les théologiens et les maîtres de la vie spirituelle enseignent qu'il y a obligation pour le religieux de travailler à la perfection, et qu'il pécherait mortellement s'il était résolu à ne plus y tendre ou à ne plus s'en occuper[1]. Embrasser, en effet, un genre de vie, et s'engager par vœu à le suivre, constitue une obligation stricte et grave; or les religieux se lient, par un vœu solennel, à un état dont la raison d'être est la pratique et l'acquisition de la perfection.

Ce vœu a pour objet la chasteté, la pauvreté et l'obéissance, qui forment l'essence de la vie religieuse[2], et l'importance de la matière ajoute encore à la gravité du vœu. Le Docteur angélique[3], examinant tour à tour les trois vœux de religion, montre le rapport de chacun avec la perfection, et comment ils transforment en précepte grave ce qui n'était que de conseil.

VI. — La règle joue un grand rôle dans la vie religieuse : il importe de reconnaître quelle part elle a, et à quel degré elle s'impose dans l'état de perfection.

D'elle-même, la règle est un moyen très puissant de perfection, puisqu'elle emporte un renoncement continuel de la volonté propre. Mais dans quelle mesure y a-t-il obligation de l'observer?

Imo tunc maxime exercetur, cum magis est acquisita seu magis aucta. Est enim verissimum. Sed illud exercitium semper est ad acquisitionem propriæ perfectionis necessarium; et, quia perfectio hujus vitæ non habet in illa intrinsecum terminum, sed in perpetuo augmento maxime consistit, ideo semper exercetur ut crescat, semperque est exercitium pertinens ad statum perfectionis acquirendæ.

[1] S. Liguori, *Theol. moral.* l. 4, n. 18 : Peccat mortaliter religiosus qui firmiter statuit non tendere ad perfectionem, vel nullo modo de ea curare.

[2] S. Thomas, 2.2, q. 186, a. 7 : Status religiosus potest considerari tripliciter : uno modo secúndum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis; alio modo secundum quod quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus...; tertio modo secundum quod est quoddam holocaustum per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo. Et secundum hoc ex his tribus votis integratur religionis status, etc.

[3] *Ibid.* a. 3, 4, 5.

En principe, la règle oblige, et sans la règle la vie religieuse perd sa physionomie, sa vertu et sa sécurité. Toutefois elle n'oblige pas d'ordinaire sous peine de péché même véniel, ainsi qu'il est exprimé dans la plupart des règles, en particulier celle des Frères Prêcheurs[1], dont les formules et l'esprit sont empruntés à saint Augustin.

C'est le sentiment formel de saint Thomas[2], et la raison qu'il en donne est que la profession religieuse n'emporte pas le vœu d'observer telle ou telle observance, mais celui de suivre une vie régulière, par la pratique de la continence, de la pauvreté et de l'obéissance. Ajoutez à cela que, si toutes et chacune des règles s'imposaient sous peine de péché, l'état religieux, loin d'être un moyen de perfection et un port de salut, comme s'exprime saint Grégoire le Grand, serait un écueil et une occasion fréquente de péché[3].

VII. — Il est rare néanmoins que l'infidélité aux règles n'entraîne pas au moins péché véniel, à raison du motif qui la détermine et naît de quelque passion désordonnée, comme l'orgueil, la curiosité, l'immortification, la colère, la paresse[4].

[1] *Compendium Constit. Fratrum Ordinis Prædic.* Paris, 1873, Prolog. p. 4 : Constitutiones nostræ et ordinationes Capitulorum aut Prælatorum non obligant Fratres ad culpam coram Deo, sed tantum ad pœnam taxatam a lege vel per Prælatos taxandam.

[2] *Sum.* 2. 2, q. 186, a. 9, ad 1 : Dicendum quod ille qui profitetur regulam non vovet servare omnia quæ sunt in regula, sed vovet regularem vitam quæ essentialiter consistit in tribus prædictis, etc.

[3] S. Thomas, *ibid.* q. 186, a. 9 : Sed contra est quod status religionis est securior quam status sæcularis vitæ. Unde Gregorius (in princ. Moral. — in Epist. ad Leandr. episc. super Expos. lib. *Job*, c. 1 a princ.) comparat vitam sæcularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed, si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum; non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur est peccatum mortale.

[4] Suarez, *de Relig.* tract. 8, l. 1, c. 3 : Raro contingit religiosum operari ex motivo honesto quando operatur contra regulam, sed ex aliqua otiosi-

VIII. — Ces transgressions atteignent même les proportions du péché mortel en certains cas, que saint Thomas ramène à deux[1]. Le premier est le mépris de la règle ou du législateur, directement contraire au vœu par lequel on s'engage à une vie régulière. Le second est un ordre formel du supérieur, et cet ordre existe quand le supérieur commande au nom de la sainte obéissance, ou qu'il sanctionne ses prescriptions par une censure ecclésiastique : il y aurait alors transgression directe du vœu d'obéissance, qui oblige sous peine de péché mortel.

L'habitude consentie de transgresser les règles, sans effort pour s'amender, et un état d'esprit où l'on serait résolu à ne plus observer dans la vie religieuse que les points essentiels et graves, constitueraient, au sentiment de la plupart des maîtres, une faute mortelle. Selon la remarque sévère, mais juste, de Denis le Chartreux[2], la vie d'un religieux ainsi disposé serait comme un péché continuel.

IX. — Schram tient pour un péché grave la faiblesse ou la négligence des supérieurs qui laissent s'introduire l'habitude de violer les règles. « D'après le sentiment commun des théologiens, dit-il[3], il y a péché mortel pour

tate, vel delectatione; ideo frequenter hoc non fit sine culpa veniali. — Schram, *Theol. myst.* § 23, sch. 4, t. 1, p. 46 : Bene tamen observat Reguera *Theol. myst.* t. 1, q. 10, n. 1166 et 1187, vix aut nunquam, talis transgressio levi culpa vacabit, quia fere semper torpor, negligentia, concupiscentia et amor proprius intercurret; quin etiam, dum movetur quis titulo boni moralis, raro a culpa immunis erit, etc.

[1] *Sum.* 2. 2, q. 186, a 9 : Quantum vero ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum... vel propter contemptum regulæ, quia hoc directe contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam; vel propter præceptum sive oretenus a prælato factum, sive in regula expressum, quia hoc esset facere contra obedientiæ votum.

[2] *De Reform. claustr.* a. 6 : Consuetudo excedendi seu assiduitas delinquendi in istis et non curare nec emendare, non potest a mortali excusari peccato; imo tota vita eorum est quasi quoddam peccare continuum.

[3] *Theol. myst.* § 655, sch. t. 2, p. 420 : Unde communis est theologorum

le supérieur qui néglige de réprimer les péchés véniels et les transgressions, même légères, de la règle ; car, selon de Lugo[1], ces transgressions tolérées ruinent les observances régulières, comme il le prouve par différents exemples, desquels il résulte que la violation du silence, les lectures défendues, l'entrée dans la cellule d'autrui ont causé la perte de plusieurs communautés. »

sententia prælatum graviter peccare, si culpas veniales et transgressiones sanctæ regulæ, alioquin forte sub peccato non obligantis, corrigere negligat, quia ait Lugo (Disp. 9 *de Just. et Jure*, sect. 2) : Per hujusmodi defectus toleratos observantia regularis maxime labefactatur. Cujus exempla affert in transgressione silentii, lectiones, ingressus in aliorum cellas, etc.

[1] *De Just. et Jure*, Disp. 9, sect. 3, n. 21, t. 6, p. 23 : Exemplum autem commune esse solet in prælato regulari, qui aliquando potest graviter peccare negligendo culpas veniales in subditis, imo et inobservantiam circa regulas, quæ tamen non obligant subditos ad peccatum etiam veniale ; quia in hac ipsa negligentia prælatus defuit graviter obligationi quæ ex munere suo tenetur consulere potissimum bono spirituali et profectui subditorum et observantiæ regulari, quæ per hujusmodi defectus toleratos maxime labefactatur.

CHAPITRE VIII

DE L'ÉTAT DE PERFECTION

2° DU SACERDOCE

Les évêques sont dans l'état de perfection, et d'une perfection acquise qu'ils doivent exercer. — La perfection acquise est aussi nécessaire aux prêtres séculiers pour remplir dignement leurs fonctions. — Ils ne sont pas néanmoins dans l'état de perfection. — De sa nature, le sacerdoce est un état plus parfait que la profession religieuse. — Les difficultés du ministère pastoral requièrent une vertu spéciale. — Les ministres inférieurs sont tenus à la perfection, quoiqu'ils ne soient pas dans un état de perfection.

I. — Dans le Sacerdoce, il faut distinguer les évêques, qui occupent le sommet de la hiérarchie, les prêtres et les ministres inférieurs.

Comme les religieux, et d'une manière plus parfaite, les évêques sont dans l'état de perfection. Au jour de leur consécration et en assumant la charge pastorale, ils s'engagent solennellement à exercer la perfection envers leurs ouailles, jusqu'à donner, s'il le faut, leur vie pour elles. Docteurs de la perfection, ils doivent aussi en donner l'exemple. Enfin, la continence qui s'impose à eux de droit divin, les voue également à la vie parfaite[1].

[1] S. Thomas, *Sum.* 2.2, q. 184, a. 5 : Episcopi obligant se ad ea quæ

Mais, tandis que le religieux s'engage seulement à tendre à la perfection, l'évêque doit l'exercer. Il s'agit pour lui, non d'acquérir, mais de faire resplendir la perfection.

Suarez[1] insiste avec sa grande autorité sur ce caractère de la perfection épiscopale. Il invoque à l'appui les paroles de l'Écriture[2], et principalement les témoignages authentiques de l'Église et des saints Pères[3]. C'est ce qui explique pourquoi l'épiscopat catholique occupe une si large place dans les annales de la sainteté. « Il faut tenir pour absolument certain, dit-il[4], que les évêques, à raison de leur charge pastorale, sont dans l'état de perfection; non pas seulement dans la voie qui y conduit, mais dans le terme qui caractérise l'état des parfaits. C'est ce qu'enseigne saint Thomas dans les passages cités, ce qu'admet à son tour Gerson, et ce que personne, parmi les scolastiques, n'a osé contredire. On peut d'ailleurs l'établir par l'antique tradition, et par le consentement commun de l'Église. »

II. — Après l'évêque vient le prêtre. Nous le considérons ici dans l'état séculier, c'est-à-dire en dehors de la profession religieuse, afin de ne point confondre la raison et la portée des obligations.

sunt perfectionis, pastorale assumentes officium; ad quod pertinet *ut animam suam ponat* pastor *pro ovibus suis*, sicut dicitur (*Joan.* x, 15)... Et Dionysius dicit (*De eccl. hier.* c. 5) quod summus sacerdos, id est episcopus, in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, ut significetur quod ipse est participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium (quod pertinet ad sanctas locutiones et actiones) sed quod etiam hoc aliis tradat.

[1] *De Statu relig.* l. 1, c. 14 et 15.

[2] *Ibid.* c. 14, n. 7.

[3] *Ibid.* c. 15, n. 5-7.

[4] *Ibid.* c. 15, n. 5 : Omnino asserendum est Episcopos, ratione pastoralis muneris, esse in statu perfectionis, non tanquam in via ad illam, sed tanquam in termino, qui proprie dicitur status perfectorum et perficientium. Ita docet D. Thomas, in locis citatis, et consentit Gerson, nec aliquis scholasticorum dissentit. Probari potest ex antiqua traditione et communi consensu Ecclesiæ.

Les mystères augustes qu'il accomplit à l'autel et le ministère périlleux qu'il exerce auprès des âmes exigent du simple prêtre, non seulement qu'il s'applique à la perfection, mais qu'il soit déjà dans un haut degré de vertu. Les théologiens[1] s'accordent sur la convenance et la nécessité de cette sainteté intérieure pour l'exercice des fonctions sacerdotales, et supposent par conséquent la perfection acquise. Saint Thomas[2] le déclare à plusieurs reprises, et reconnaît que, de sa nature, l'état du sacerdoce comporte une plus grande perfection que l'état religieux[3]. Suarez[4] fait la même remarque, tout en observant que la profession religieuse, comprenant ordinairement le sacerdoce, ne le cède, même en ce point, à aucun autre état, l'épiscopat excepté[5].

III. — De l'excellence du sacerdoce et de la perfection

[1] Schram, *Theol. myst.* § 24, t. 1, p. 49 : Status ecclesiasticus in ore omnium est status sanctitatis et perfectionis.

[2] *Sum.* 2.2, q. 184, a. 6 : Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem non ponitur simpliciter in statu perfectionis, quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne hujuscemodi actus exerceat.

Suppl. q. 35, a. 1, ad 3 : Ad idoneam executionem ordinum, non sufficit bonitas qualiscumque, sed requiritur bonitas excellens, ut sicut illi qui ordinem suscipiunt super plebem constituuntur gradu ordinis, ita ut superiores sint merito sanctitatis.

Ibid. q. 40, a. 1 : Illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipiscuntur regiam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent.

[3] *Ibid* 2.2, q. 184, a. 8 : Si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis religionum, sic manifestum est excellere præeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria quibus ipsi Christo servitur in Sacramento altaris, ad quod requiritur major sanctitas interior quam requirit etiam religionis status.

[4] *De Statu relig.* l. 1, c. 21, n. 8 : Accedit tandem quod status religiosus per se non excludit aliqua ex his quæ in inferioribus prælatis perfectionem requirunt, ut est, v. g. Sacerdotium; de quo D. Thomas (2.2, q. 184, a. 8) fatetur dignitatem sacerdotis esse majorem majoremque postulare sanctitatem quam statum simplicis religiosi laici seu conversi. Hæc vero dignitas de se communis est religiosis.

[5] Cf. Richard, *Analyse des Conc.*, à propos du 50e canon du quatrième concile de Tolède, an. 633, t. I, p. 623.

qu'il requiert, faut-il conclure qu'il constitue dans l'état de perfection? Non, d'après l'enseignement commun des théologiens.

Selon saint Thomas[1], l'état sacerdotal est caractérisé par les pouvoirs que l'on reçoit, et par le ministère que l'on exerce auprès des âmes. L'exercice de ces pouvoirs suppose et exige la perfection intérieure; mais, comme on peut ne pas les exercer ou ne les exercer que rarement, la seule susception de ces pouvoirs sacrés ne voue pas rigoureusement aux choses de la perfection, et ne constitue pas à proprement parler un état de perfection.

Il en est de même du soin des âmes. N'étant pas lié par vœu à remplir ce ministère, et pouvant s'en décharger, soit de l'aveu de l'évêque, soit même contre son gré pour entrer en religion, le simple prêtre ne semble pas dans les conditions rigoureuses de l'état de perfection, telles qu'elles sont assignées par les théologiens.

Toutefois le saint Docteur remarque, que le vœu de continence exigé dans l'Église occidentale de ceux qui reçoivent les ordres sacrés leur impose une partie de ce qui caractérise l'état de perfection.

[1] *Sum.* 2.2, q. 184, a. 6 : Non omnes prælati, sed soli episcopi in statu perfectionis sunt. Respondeo dicendum quod in presbyteris et diaconibus curam habentibus animarum, duo possunt considerari, scilicet ordo et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis... Unde per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi; non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiæ votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent. Unde patet-quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem non ponitur simpliciter in statu perfectionis, quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne hujusmodi actus exerceat.

Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant; sed possunt eam desrere, vel transeundo ad religionem etiam absque licentia episcopi, vel etiam cum licentia episcopi.

IV. — Sans contredire en aucune sorte l'enseignement traditionnel sur ce qui constitue, à la rigueur des termes, un état auquel on se lie d'une manière permanente, on peut affirmer que le sacerdoce, de sa nature, est une condition de vie supérieure à toute autre, même à la profession religieuse. Et, comme l'observe le Docteur angélique[1], ce ne serait qu'autant que l'on opposerait le religieux revêtu du sacerdoce au prêtre séculier, que l'on pourrait préférer l'état du premier à celui du second; encore ajoute-t-il qu'à raison des périls et des difficultés de la charge pastorale, le ministère paroissial exige en ceux qui l'exercent plus de perfection que chez les religieux, astreints sans doute aux observances de leur règle, mais y trouvant des secours et une sécurité que les autres ne doivent qu'à l'effort de leur vertu, secondée de la grâce de Dieu.

V. — Les difficultés du ministère sacerdotal naissent des embarras que la vie extérieure oppose à la perfection.

[1] *Sum.* 2 2, q. 184, a. 8 : Dicendum quod comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare, scilicet statum, ordinem et officium. Ad statum pertinet quod sæculares sint; ad ordinem quod sint sacerdotes vel diaconi; ad officium quod curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus statu religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent; in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus a primo statu et officio, conveniat autem ordine, sicut religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non habentes, manifestum est quod secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine æqualis. Est ergo considerandum quæ præeminentia potior sit, utrum status vel officii; circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri curati, vel archidiaconi; quia religiosus totam suam vitam obligat ad perfectionis studium, presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus, etc. Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione et in officio habentis curam animarum, sic difficilius est bene conversari cum cura animarum, propter exteriora pericula, etc.

Avec ces périls, et l'absence des moyens fournis par la discipline religieuse, il est malaisé d'être parfait; que si l'on y parvient malgré ces obstacles, on aura déployé plus de vertu que n'en impose l'état religieux[1].

Malheureusement cette supériorité de perfection nécessaire aux pasteurs pour faire face aux difficultés de leur ministère est spéculative, ainsi que s'exprime Suarez[2], et rarement réalisée; et c'est pour cela que les religieux fuient la charge pastorale pour devenir plus parfaits, et que les prêtres séculiers. soucieux de leur sanctification, soupirent vers le dégagement de la vie religieuse.

VI. — Pour les ministres inférieurs qui participent au sacrement de l'Ordre et préludent aux fonctions sacerdotales par des fonctions partielles et préparatoires, moins que les prêtres ils sont dans un état proprement dit de perfection. Ils sont néanmoins tenus à la vie parfaite, et cela d'autant plus strictement qu'ils approchent de plus près de l'autel et du sacerdoce. Les pouvoirs qui leur sont confiés requièrent une grande pureté intérieure, et c'est un désordre qu'il y ait désaccord entre la dignité et la vie.

[1] S. Thomas, 2.2, q. 184, a. 8, ad 1 : Ex quo (Chrysostomi) nihil aliud ostendi potest nisi quod periculosior est status habentis curam animarum quam monachi; in majori autem periculo innocentem se servare, est majoris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet quod aliquis vitet pericula, religionem intrando.

[2] *De Statu relig.* l. 1, c. 21, n. 4-6 : Pastores animarum, ut in statu perfectionis constituantur, statum religiosum assumunt, religiosi vero e contrario, ut perfectionem magis profiteantur, pastoralem curam fugiunt; ergo signum est statum religiosum, pensatis omnibus, perfectiorem esse... Dixi autem hunc excessum speculative potius considerari quam practice inveniri; quia, licet verum sit obligationem illius status magnam requirere perfectionem, et opera ejus, si debito modo fiant quando occasio eorum occurrit, vel in præparatione animi habeantur quando deest occasio, esse magni meriti apud Deum, et fortasse majoris quam sint ordinaria opera simplicis religiosi; nihilominus, practice loquendo, illa conditio difficillime raroque impletur; quia in eo statu impedimenta perfectionis non sunt ablata sicut sunt in religioso. Et ideo dixi hunc excessum (perfectionis) esse secundum quid, quia solum et quadam hypothesi, quæ raro impletur, consideratur.

Mais la raison la plus pressante est que dans la discipline actuelle de l'Église on ne confie les ordres inférieurs qu'en vue du sacerdoce, et, comme le sacerdoce requiert une grande sainteté intérieure et la perfection acquise, le moins que l'on puisse demander aux clercs inférieurs qui se proposent pour le ministère sacerdotal, c'est qu'ils travaillent activement à devenir parfaits.

Nous n'insistons pas sur ce sujet, renvoyant les lecteurs intéressés aux traités spéciaux des saints Ordres.

CHAPITRE IX

DE LA PERFECTION COMMUNE

La perfection convient à tous. — Elle est recommandée à tous, dans l'ancienne et la nouvelle Loi. — Déclarations de Notre-Seigneur et des apôtres. — Témoignages de la tradition chrétienne. — Cette recommandation constitue-t-elle une obligation grave? — Opinions diverses. — Principe de solution. — Danger que fait courir à l'âme la négligence des choses de la perfection. — Le mépris de la perfection emporte péché mortel. — Pour assurer le salut, il faut viser plus haut.

I. — La perfection commune convient à ceux qui ne sont point engagés par vœu ou par leurs fonctions dans un état de vie qui impose la perfection, comme sont les évêques et les religieux. Dans les conditions communes se trouvent donc le clergé et les laïques. Nous avons déjà fait la part du clergé : il nous reste à connaître celle des simples fidèles.

Il est d'abord incontestable que la perfection convient à toutes les conditions et qu'elle n'est pas la part réservée et exclusive des religieux, des évêques et des prêtres. Les laïques eux-mêmes, à quelque condition qu'ils appartiennent et dans toutes les situations honnêtes, peuvent aspirer à la perfection en l'accommodant aux devoirs et aux exigences de leur état.

« Dieu, dit saint François de Sales[1], commanda en la creation aux plantes de porter leurs fruicts chascun selon son genre : ainsi commanda-t-il aux chrestiens, qui sont les plantes vivantes de son Eglise, qu'ils produisent des fruicts de devotion un chascun selon sa qualité et vocation. La devotion peut estre differemment exercée par le gentilhomme, par le valet, par l'artisan, par le prince, par la vefve, par la fille, par la mariée; et non seulement cela, mais il faut accommoder la practique de la devotion aux forces, aux affaires et aux devoirs de chaque particulier...

« C'est une erreur, ains une heresie, de vouloir bannir la vie devote de la compagnie des soldats, de la boutique des artisans, de la cour des princes, du menage des gens mariez. Il est vray, Philothée, que la devotion purement contemplative, monastique et religieuse, ne peut estre exercée en ces vacations là ; mais aussi outre ces trois sortes de devotion, il y en a plusieurs autres propres à perfectionner ceux qui vivent ès estats seculiers... Où que nous soyons, nous pouvons et devons aspirer à la vie parfaite... »

II. — Non seulement la perfection convient à tous, mais encore elle est recommandée à tous. Dans la loi mosaïque, Dieu déjà invitait son peuple à la sainteté, ce qui ne peut s'entendre que de la perfection, parce qu'il est saint lui-même[2]. Le motif de cette invitation est aussi éternel que Dieu même. La Loi nouvelle, qui est autrement parfaite et réalise dans le sens spirituel les biens sensibles promis par l'ancienne, ne pouvait proposer un but plus élevé; mais elle insiste sur l'obligation de l'atteindre, en se dégageant de toutes les attaches et de toutes les servitudes.

[1] *Introd. à la vie dév.*, 1re p., ch. 3.

[2] *Lev.* XI, 44-45 : Sancti estote quia Ego sanctus sum... Sancti eritis, quia Ego sanctus sum.

III. — « Soyez donc parfaits, comme votre Père céleste est parfait[1], » dit Notre-Seigneur en s'adressant, non pas seulement aux apôtres, mais à la multitude. Il parlait également à tous ceux qui font profession de le suivre et à toutes les conditions quand il disait : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce lui-même, qu'il porte sa croix et me suive[2]...; si quelqu'un prétend s'attacher à mes pas, et ne hait son père, sa mère, sa femme, ses frères, ses sœurs et jusqu'à son âme, il ne peut être mon disciple. » Selon la remarque de saint Basile[3], ce discours n'est pas seulement pour les religieux, puisqu'il mentionne ceux-là mêmes qui sont engagés dans les liens du mariage.

Le prince des apôtres[4] exhortait tous les fidèles à « être saints dans toute leur conduite », en leur rappelant la parole de Dieu à l'ancien peuple : « Soyez saints, parce que je suis saint. » — « N'aimez pas le monde ni rien de ce qui est dans le monde, » disait également à tous le disciple bien-aimé[5]. L'apôtre des nations qualifie indistinctement de saints tous les fidèles; il déclare à tous qu'ils « ont été choisis pour devenir des saints[6] »; et c'est évidemment des laïques qu'il s'agit dans cette exhortation aux Corinthiens[7] :

[1] *Matth.* v, 48 : Estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.

[2] *Matth.* xvi, 24 : Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me.

Luc. xiv, 26 : Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.

[3] *Serm. de abdic. sæc.*

[4] *I Petr.* i, 15-16 : Sed secundum eum qui vocavit vos, Sanctum, et ipsi in omni conversatione sancti sitis; quoniam scriptum est : Sancti eritis quoniam Ego sanctus sum.

[5] *I Joann.* ii, 15 : Nolite diligere mundum neque ea quæ in mundo sunt.

[6] *Eph.* i, 4 : Sicut elegit nos... ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in charitate.

[7] *I Cor.* vii, 29-31 : Tempus breve est; reliquum est, ut et qui habent

St. Albert's College Library

« Le temps est court; que ceux qui ont des femmes soient comme n'en ayant pas;... et ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas; car la figure de ce monde passe. »

IV. — Les docteurs interprètent ces paroles de Notre-Seigneur et des apôtres dans le sens d'une obligation commune à tous les chrétiens.

Saint Jean Chrysostome le déclare en ces termes dans son Apologie de la vie monastique : « Quand Jésus-Christ dit : Bienheureux les pauvres d'esprit, les affligés, les doux, ceux qui sont affamés et altérés de la justice, ceux qui sont miséricordieux, ceux qui ont le cœur pur, les pacifiques, ceux qui sont persécutés pour la justice, ceux qui endureront pour lui, de la part des ennemis de la religion, tous les outrages possibles[1], il ne nomme ni le séculier ni le religieux; cette distinction a été introduite par l'imagination des hommes. Les Écritures ne connaissent rien de semblable; elles veulent que tous mènent la même vie, solitaires et hommes mariés.

« Écoutez ce que dit saint Paul, et citer saint Paul, c'est encore citer Jésus-Christ... Non content de nous pousser à l'imitation des disciples, il nous exhorte à celle du Maître lui-même. En effet, c'est en Jésus-Christ qu'il va puiser ses exemples, quand il nous recommande la charité, l'oubli des injures, la modestie. Puis donc qu'il nous ordonne d'imiter, non pas les moines, non pas les disciples, mais Jésus-Christ même, et qu'il menace des plus grands châtiments ceux qui ne l'imiteront pas, comment pourriez-vous dire que c'est là une perfection trop haute? C'est une hauteur à laquelle il faut que tous les hommes s'élèvent; et ce qui a bouleversé toute la terre, c'est que

uxores, tanquam non habentes sint...; et qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur; præterit enim figura hujus mundi.

[1] *Matth.* v, 3-12.

nous nous sommes imaginé que le moine seul est tenu à la perfection de la règle évangélique, mais que les autres peuvent vivre dans le relâchement. Il n'en est pas ainsi, certes; non, il n'en est pas ainsi; nous sommes tous obligés à la même perfection; c'est l'Apôtre qui le déclare, je vous l'affirme sans hésiter, ou plutôt je ne fais que répéter l'affirmation de Celui qui doit nous juger...

« C'est donc une nécessité pour l'homme du monde comme pour le moine de vivre en chrétien, et de tendre à une perfection qui est la même pour tous les deux, et d'où ils ne peuvent déchoir sans se faire des blessures morales aussi graves pour l'un que pour l'autre; personne, quelle que soit son opiniâtreté et sa hardiesse, ne le niera désormais, je pense[1]. »

A ce témoignage si formel et si éloquent de saint Jean Chrysostome, ajoutons celui de saint Augustin, le premier docteur de l'Église latine. Expliquant ces paroles de Jésus-Christ : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait, « il ne faut pas, dit-il[2], nous imaginer que ces paroles conviennent seulement aux vierges et non aux personnes mariées, aux veuves et non à celles qui ont leurs époux, aux religieux et non à ceux qui ont famille, aux clercs et non aux laïques. L'Église tout entière doit suivre Jésus-Christ, accompagnée de tous ses membres, qui, à l'exemple du Maître, doivent aussi porter la croix et pratiquer ses enseignements. »

Un célèbre concile[3] tenu à Aix-la-Chapelle sous l'empe-

[1] *Apologie de la vie monast.*, l. 3, trad. Jeannin, t. 2, p. 46-48.

[2] *Serm.* 47, *de Divers.* c. 7 : Non enim hoc virgines debent audire, et maritatæ non debent; aut viduæ debent, et nuptæ non debent; aut monachi debent, et conjugati non debent; aut clerici debent, et laici non debent. Sed universa Ecclesia, universum corpus, cuncta membra per officia propria distincta et distributa sequuntur Christum.

[3] *Can.* 114, Ademarus *in chron.* : Non solum monachis et clericis, verum etiam omnibus qui christiano censentur vocabulo per hanc arctam et augustam intrandum esse viam. — Cf. Richard, *An. des Conc.*, IXe siècle.

reur Louis le Débonnaire, en 816, condamne comme une erreur le faux préjugé de ceux qui excusaient leur négligence à observer les préceptes de l'Évangile, sous prétexte que ces préceptes n'étaient que pour les moines et les clercs. Il fait voir que la voie étroite est la seule qui mène à la vie, et que personne n'y peut arriver que par cette voie; qu'ainsi les laïques aussi bien que les clercs et les moines doivent y marcher, s'ils veulent être heureux dans la vie future. C'est ce qu'il prouve par plusieurs passages de l'Écriture, et par les promesses que chaque chrétien fait dans le baptême de renoncer à Satan, à ses pompes et à ses œuvres.

Le pieux Olier, qui fut un grand directeur des âmes, ne supportait pas ceux qui prétendaient affranchir les simples fidèles de la perfection. « Un de ses plus grands sujets de peine, rapporte un de ses premiers disciples[1], était d'entendre avancer cette fausse maxime, malheureusement si accréditée dans le monde, que la perfection n'est que pour les ecclésiastiques et les religieux, et que les personnes appelées à vivre dans le siècle ne sont pas obligées d'y aspirer et d'y prétendre. Mais, quand il apprenait que des personnes de piété approuvaient cette erreur, il entrait dans un tel étonnement, que souvent alors il paraissait hors de lui-même. C'est là, disait-il, une des plus pernicieuses illusions que le démon ait répandues dans les esprits; c'est un moyen que sa malice a inventé, non seulement pour empêcher la perfection des hommes, mais encore pour les perdre plus aisément, en les attirant à une vie tiède et relâchée. Tous les chrétiens sont appelés à la perfection, ajoutait-il, parce que tous, étant enfants de Dieu, doivent être semblables à leur Père; tous étant membres de Jésus-Christ, ayant une même mère qui est l'Église, une même

[1] *L'Esprit d'un direct. des âmes*, art. 6, p. 154.

loi qui est l'Évangile, une même viande qui est Jésus-Christ, les mêmes sacrements qui opèrent les mêmes grâces, enfin la même gloire à espérer et les mêmes châtiments à craindre, il n'y en a pas un qui ne doive tendre de toutes ses forces à la perfection. C'est pour cela que Notre-Seigneur disait à tous : « Soyez saints, parce que je suis saint; soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. »

V. — Cette recommandation faite à tous d'être parfaits constitue-t-elle une obligation grave?

Plusieurs docteurs l'ont pensé, et il semble que telle soit la portée des paroles de saint Jean Chrysostome, que nous avons citées. Saint Thomas, aussi bien que saint Jean Chrysostome, ne met pas de distinction entre les séculiers et les religieux pour ce qui est de faire le bien qu'ils peuvent; les uns et les autres y sont également tenus, quoique d'une manière différente[1]. Schram[2] estime qu'il y a obligation grave pour tous les chrétiens de tendre à la perfection qui répond à leur état.

D'autres, moins sévères, excusent de faute grave la négligence des choses de la perfection, et même la disposition habituelle de commettre le péché véniel. C'est en particulier le sentiment de Cajetan[3] et de saint Liguori[4].

[1] 2.2, q. 186, a. 2, ad 2 : Omnes, tam religiosi quam sæculares, tenentur aliqualiter facere quidquid boni possunt : omnibus enim communiter dicitur (*Eccl.* IX, 10) : *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare.* Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest secundum quod requirit conditio sui status; etc.

[2] *Theol. myst.*, § 20, t. 1, p. 34 : Ad hanc perfectionem in via assequibilem *omnes christiani*, pro statu quisque suo et gradu, sub gravi obligatione tenentur.

[3] *In Thom.* 2.2, q. 186, a. 2 : De intentione vero qua quis intendit non proficere in charitate aut bonis operibus, sed solum præcepta divina servare communi modo, dicendum quod hujusmodi intentio peccatum est; quia, firmando quis animum contra spiritualem profectum ponit, inquantum in se est, obicem directe Spiritui Sancto; non est autem peccatum mortale.

[4] *Theol. moral.* l. 4, n. 12 : Quæritur... an quilibet christianus graviter

VI. — Il convient de bien préciser ici la doctrine.

La perfection embrasse, ainsi que nous l'avons dit, les préceptes et les conseils. Les préceptes graves s'imposent sous peine de péché mortel, et les autres seulement sous peine de péché véniel. Les conseils n'emportent pas de soi péché, soit mortel, soit véniel, mais simple imperfection.

Ce n'est donc que par le rapport du péché véniel et de l'imperfection avec le péché mortel qu'il peut résulter, de l'un et de l'autre, une obligation grave de les éviter, ou, en d'autres termes, un danger plus ou moins prochain de pécher mortellement.

La question se pose donc ainsi : Peut-on observer les préceptes graves tout en n'ayant aucun souci des préceptes légers et des conseils; ou, ce qui revient au même, éviter le péché mortel, avec l'habitude consentie du péché véniel et des imperfections?

La disposition de commettre le péché véniel, au risque de franchir les limites et de tomber dans le péché mortel, soit par l'effet d'une aggravation de matière, soit par l'entraînement de la faiblesse, serait une acceptation implicite du péché mortel; mortelle par conséquent de sa nature.

Pareillement, les conseils étant des moyens qui facilitent et assurent la fidélité aux préceptes, le refus prémédité de les suivre, dût-il en résulter la violation des lois essentielles, constituerait une adhésion véritable au péché mortel, si l'attention de l'esprit se portait sur les violations graves de leur nature ou sur le péché en général; il emporterait seulement l'affection au péché véniel dans le cas où l'hypothèse serait restreinte au seul péché véniel.

peccet si proponat committere omnia venialia? — Affirmant *Sanchez* et *Bonac.*, quia, ut docet S. Thomas, venialia de se disponunt ad mortale. — Negant vero probabilius *Pal.* et *Anton. a Sp. S^to*, apud Salmaticenses (secluso tamen contemptu vel periculo proximo labendi in mortale, habito respectu ad præteritam experientiam). Ratio, quia revera tale propositum tantum remot conducit ad mortale.

Cette explication permet de conclure que le parti-pris de négliger les choses de la perfection peut franchir les limites du péché mortel, comme aussi qu'il peut ne pas aller jusque-là.

VII. — Le plus souvent, la meilleure excuse contre le péché est l'irréflexion. On renonce à la perfection sans préméditation, par légèreté d'esprit et paresse spirituelle. Cette négligence n'en constitue pas moins un danger sérieux, parce qu'elle détermine fatalement dans l'âme l'état de tiédeur, la met sur une pente où elle fera des chutes mortelles, et l'expose ainsi à l'éternelle damnation. L'expérience ne le démontre que trop : ceux qui s'affranchissent des lois et du souci de la perfection ne persévèrent pas longtemps dans la charité et la grâce de Dieu.

Scaramelli, quoique favorable à l'avis de Cajetan, qui ne voit qu'une faute vénielle dans l'abandon prémédité des choses de la perfection, signale les périls qu'il fait courir à l'âme.

« Après avoir prouvé que tous les chrétiens sont obligés de tendre à la perfection, je prévois, dit-il[1], et je veux satisfaire le désir de ceux qui voudraient savoir quelle espèce de péché commet un séculier qui, sans vouloir commettre de fautes graves, ne tient cependant aucun compte des fautes vénielles et n'a aucune intention de se livrer aux œuvres de charité : en un mot, un séculier qui néglige entièrement la perfection. Je réponds que s'il agit ainsi par mépris de la perfection, il commet le péché qu'il ne voudrait pas, c'est-à-dire qu'il se rend coupable d'un péché mortel; mais, s'il ne le fait point par mépris, le sentiment de Cajetan est que ce chrétien négligent commet une faute vénielle... Je dirai seulement que ce refus de travailler à la perfection qui convient à son état, l'excusât-

[1] *Direct. asc.* tratt. 1, a. 2, c. 2, n. 54, t. 1, p. 28.

il de péché, l'expose à beaucoup d'autres chutes mortelles, le constitue dans le relâchement et dans un grand péril de son salut éternel. »

VIII. — Quoi qu'il en soit de la simple négligence, tous s'accordent à voir un péché grave dans le mépris des choses de la perfection.

Écoutons saint François de Sales[1].

« Je ne dis pas, non plus que saint Bernard, que ce soit peché de ne practiquer pas les conseils. Non certes, Theotime, car c'est la propre difference du commandement au conseil, que le commandement nous oblige sous peine de peché, et le conseil nous invite sans peine de peché. Neantmoins je dis bien que c'est un grand peché de mespriser la pretention à la perfection chrestienne, et encor plus de mespriser la semonce par laquelle Notre-Seigneur nous y appelle; mais c'est une insupportable impieté de mespriser les conseils et les moyens d'y parvenir que Notre-Seigneur nous marque. C'est une heresie de dire que Notre-Seigneur ne nous a pas bien conseillés, et un blaspheme de dire à Dieu : « Retire-toy de nous; nous ne voulons pas de la science de tes voyes[2]. Mais c'est une irreverence horrible contre celuy qui avec tant d'amour et de suavité nous invite à la perfection, de dire : « Je ne veux point estre sainct ni parfait, ni avoir plus de part en vostre bienveillance, ni suivre les conseils que vous me donnez pour faire progres en icelle. On peut bien sans pechez ne pas suivre les conseils pour l'affection que l'on a ailleurs; mais de faire profession de ne vouloir pas suivre les conseils, ni aucun d'iceux, cela ne se peut faire sans mespris de celuy qui les donne. »

IX. — Pour relever à nos yeux l'estime de la perfection, il faut considérer qu'elle place et maintient l'âme sur

[1] *Traité de l'Amour de Dieu*, l. 8, ch. 8.
[2] *Job*, xxi, 14.

le véritable objet de sa vie et de son bonheur. Le salut est une affaire trop importante pour ne pas l'assurer autant qu'on le peut, et c'est une imprudence grossière de ne vouloir s'astreindre qu'à ce qui est strictement indispensable. On se reprocherait cette incurie dans la gestion des biens de ce monde : pourquoi faut-il que nous soyons moins avisés et moins diligents quand il s'agit des biens de l'âme et des intérêts éternels!

A vrai dire, l'essentiel, l'indispensable n'est pas même assuré. La prudence qui ne vise qu'au salut, au détriment de la perfection, n'est pas suffisante. La vraie prudence « ne souffre pas ceux qui s'arrêtent : ceux qui disent : J'en ai assez; je n'ai qu'à m'entretenir dans ma manière de vie; je ne veux pas aspirer à une plus haute perfection, je la laisse aux religieux; pour moi, je me contente de ce qui est absolument nécessaire pour le salut éternel. Nouvelle espèce de fuite et de retraite : car pour arriver à cette montagne, à cette sainte Sion dont le chemin est si roide et si droit, si l'on ne s'efforce pour monter toujours, la pente nous emporte et notre propre poids nous précipite. Tellement que, dans la voie du salut, si l'on ne court, on retombe; si on languit, on meurt bientôt; si on ne fait tout, on ne fait rien; enfin marcher lentement, c'est rendre la chute infaillible[1]. »

1 Bossuet, 4e *Serm. pour la fête de tous les saints*, t. 1, p. 100.

LES OBSTACLES A LA PERFECTION

CHAPITRE X

LA TENTATION

Énoncé général des obstacles. — La tentation et ses degrés. — La délectation volontaire commence la chute intérieure. — Le consentement la consomme. — Fréquence et amertume des tentations. — Il ne faut point les désirer. — On peut demander d'en être délivré. — Raison et avantages de la tentation : elle est la condition de la vie présente. — Elle active le travail de la vertu. — Elle expie le péché. — Elle prouve la fidélité et en est la récompense. — L'homme s'y réhabilite. — Les petites et les grandes tentations. — Liaison entre les unes et les autres. — Difficulté et mérite de la résistance assidue aux tentations légères. — Manière de les combattre. — Conduite à suivre dans les grandes. — Ouverture et sincérité avec le directeur. — Deux principes pour reconnaître si l'on a résisté ou cédé aux tentations.

I. — Nous apercevons le but final de la perfection et les différentes étapes de la voie qui y conduit. Nous avons maintenant à reconnaître les obstacles et les moyens. Commençons par l'étude des obstacles, afin de mieux saisir la portée des moyens.

L'homme rencontre sur le chemin de la perfection et du salut trois grands ennemis ; deux extérieurs : le démon et et le monde; le troisième intime, complice des deux autres, la concupiscence.

L'effort de ces ennemis contre la volonté pour l'ébranler et la détacher de Dieu constitue la tentation.

Parlons d'abord de la tentation, et en second lieu des trois sources qui l'alimentent.

II. — La tentation est la proposition et l'incitation faite à l'esprit d'omettre un bien à réaliser ou d'accomplir un mal qu'il faudrait éviter ; ou plus simplement, c'est la proposition du péché et l'incitation à le commettre.

Il faut distinguer dans la tentation trois degrés : la proposition, la complaisance et le consentement. Écoutons saint François de Sales décrire cette marche graduelle avec une limpidité et une grâce naïves.

« Imaginez-vous, Philothée, une jeune princesse extremement aymée de son espoux, et que quelque meschant, pour la desbaucher et soüiller son lict nuptial, lui envoyast quelque infame messager d'amour pour traicter avec elle son malheureux dessein. Premierement, ce messager propose à cette princesse l'intention de son maistre. Secondement, la princesse agrée ou desagrée la proposition et l'ambassade. En troisiesme lieu, ou elle consent, ou elle refuse. Ainsi Satan, le monde et la chair, voyant une ame espousée au fils de Dieu, luy envoyent des tentations et suggestions par lesquelles : 1° le peché luy est proposé ; 2° et sur icelle elle se plaist ou elle se desplaist ; 3° enfin elle consent ou elle refuse ; qui sont en somme les trois degrez pour descendre à l'iniquité : la tentation, la delectation et le consentement. Et bien que ces trois actions ne se cognoissent pas si manifestement en toutes autres sortes de pechés, si est-ce qu'elles se cognoissent palpablement aux grands et enormes pechez[1]. »

Saint François de Sales s'exprime avec une parfaite justesse quand il désigne la proposition par le mot de tenta-

[1] *Introd.*, 4e p., ch. 3.

tion. A proprement parler, en effet, la tentation est tout entière dans la proposition et dans l'attrait qu'elle exerce sur la partie sensible. La délectation volontaire et le consentement viennent, non de la tentation prise en elle-même, mais de notre adhésion commencée ou complète au mal proposé.

Il ne saurait y avoir de péché dans la proposition du mal, pourvu toutefois qu'on n'ait pas librement évoqué cette pensée et provoqué l'occasion.

III. — La délectation est mauvaise et commence la chute intérieure. Mais ici il faut distinguer avec soin l'impression sensible de l'adhésion volontaire. Pour pressants que soient les attraits et les combats dans cette partie de nous-mêmes qui, en notre corps ou en notre âme, n'est pas au pouvoir de notre volonté, pourvu que la volonté demeure inébranlable, loin qu'il y ait péché, la résistance est, au contraire, un acte de vertu qui témoigne de notre fidélité.

« Quant à la delectation qui peut suivre la tentation, poursuit saint François de Sales[1], pour autant que nous avons deux parties en notre ame, l'une inferieure et l'autre superieure, et que l'inferieure ne suit pas toujours la superieure, ains fait son cap à part : il arrive maintes fois que la partie inferieure se plaist en la tentation sans le consentement, ains contre le gré de la superieure ; c'est la dispute et la guerre que saint Paul descrit, quand il dit que sa chair convoite contre son esprit, qu'il y a une loy des membres et une loy de l'esprit, et semblables choses. »

IV. — Le consentement consomme la chute. Non seulement on s'attarde et l'on se complaît à la satisfaction qu'offre le mal proposé, mais on accepte ce mal, et dès lors le péché intérieur est accompli : ce n'est plus la tentation, c'est la chute. Que l'acte reçoive ou non au dehors

[1] *Introd.*, 4e p., ch. 3.

une exécution, dans l'âme et devant Dieu le péché est consommé.

Il importe de bien reconnaître ces acquiescements progressifs. Les uns, trop timides, voient le péché dans la simple proposition ; d'autres se reprochent à peine les complaisances les moins déguisées ; il en est même dont la conscience ne s'alarme que des actes extérieurs.

V. — La tentation est le fond de la vie humaine; et qui ne sait combien est cruelle cette lutte de nous-mêmes contre nous-mêmes ! Tous nous subissons en quelque sorte le tourment de la mère des Machabées immolant les corps de ses enfants qui tenaient à ses entrailles, pour sauver leurs âmes qui tenaient plus profondément encore à son âme.

Notre-Seigneur recommande de veiller sans cesse et de prier si l'on veut échapper aux surprises des tentations[1], et cet avertissement est cent fois renouvelé dans l'Écriture. Comment goûter quelque repos, quand on se voit suspendu comme par un fil sur l'abîme? Quelle souffrance surtout à qui aime Dieu d'être ainsi exposé à l'offenser et à le perdre pour jamais !

Et la lutte est de tous les jours. C'est cette continuité qui contribue le plus à jeter sur la vie le dégoût et la tristesse. On se lasse bientôt de subir la douleur, et plus vite encore de résister au plaisir. L'expérience du passé redouble les amertumes du présent, et l'avenir, par la durée de ses incertitudes, ajoute encore aux angoisses. Enfin ce que l'on raconte de la fragilité humaine achève de rendre timide et méfiant[2].

VI. — Ces frayeurs ne sont que trop motivées, et voilà pourquoi il y aurait de l'imprudence à désirer les tentations,

[1] *Matth.* XXVI, 41 : Vigilate et orate, ne intretis in tentationem.

[2] *Catech. conc. trid.* P. 4, 6ª petitio, IV : Nota iterum quod si viri sanctissimi humanæ naturæ fragilitate, cui confidebant, graviter peccaverunt, quid non timendum est cæteris qui ab eorum sanctitate absunt longissime?

principalement celles de la chair, auxquelles répondent les propensions les plus impérieuses de la nature. Les quelques rares exemples qu'on lit dans les vies des Saints doivent être attribués à des conduites spéciales de l'esprit de Dieu, et non servir de règle dans les conditions communes[1]. « Ne désirez point les tentations, dit saint François de Sales[2], car ce seroit temerité ; mais employez votre cœur à les attendre courageusement, et à vous en defendre quand elles arriveront. »

VII. — On peut, au contraire, demander d'en être délivré et entendre dans ce sens les paroles de l'Oraison dominicale : « Ne nous induisez pas en tentation, » quoique, selon Suarez[3], cette prière ait principalement en vue les tentations auxquelles on succomberait. Mais, qu'on subisse silencieusement ces épreuves ou qu'on demande, à l'exemple de saint Paul, de les voir cesser, le sentiment qui doit dominer dans l'âme est la conviction profonde que, pour triompher, il lui faut la grâce de Dieu, et que, sans cet appui, elle succombera infailliblement.

VIII. — Il importe d'approfondir, pour en comprendre la raison et les avantages, ce mystère des tentations qui étonne et scandalise les esprits inattentifs.

[1] Schram, *Theol. myst.* § 152, schol. : Tentationes circa vitia et peccata carnalia luxuriæ, gulæ, avaritiæ, vix aliquando desiderari et peti possunt, sed generaliter potius desiderari et peti debet quod discedant, juxta illud : *Fugite fornicationem* (*I Cor.* VI, 18), et juxta exemplum ejusdem S. Apostoli, qui petiit enixe ut stimulus carnis discederet a se. Quapropter exempla nonnullorum, qui in vitis patrum rogarunt suos patres spirituales ut non pro liberatione a spiritu fornicationis, sed pro tolerantia et victoria in hac pugna orarent, et quibus nonnulli patres suaserunt ut orarent pro restituenda hac pugna ne in teporem inciderent, non passim imitanda, sed caute sumenda sunt pro illis solum in quibus longo usu et sub judicio patris spiritalis compertum est hujusmodi fœdam humiliationem plus utilitatis quam periculi afferre.

[2] *Introduct.*, 3e p., ch. 37.

[3] *De Relig.* tr. 2, l. 3, c. 19 : In tentationem noxiam, quæ nos est superatura ; de tali autem verum est postulare nos tum ne illa vincamur, tum etiam ne illam patiamur.

Dans les desseins de la Providence, la vie présente est une épreuve durant laquelle l'homme décide, par le bon ou le mauvais usage de sa liberté, de son sort éternel. Il est plus glorieux pour l'être raisonnable d'obtenir le ciel comme une récompense que comme une faveur absolument gratuite. Sans doute, considérés de haut, les mérites mêmes de l'homme sont des dons de Dieu, et, en couronnant ces mérites, Dieu couronne ses propres dons, ainsi que s'exprime saint Augustin [1]. Il est vrai néanmoins que ce sont des actes véritablement méritoires, dont l'honneur revient à celui qui les fait.

Tout ce qui ajoute au gain surnaturel de la vie présente est donc une industrie divine qui prépare et multiplie la gloire de l'avenir. Une seule réserve est à faire. C'est que l'équilibre se maintienne entre l'effort dont l'homme est capable et la difficulté à vaincre. Or c'est une vérité de foi que l'homme n'est jamais tenté au-dessus de ses forces, des forces qu'il possède ou peut obtenir par la prière [2].

La tentation est donc inséparable de l'épreuve par laquelle nous préparons notre sort pour l'éternité. Vainqueurs, nous recueillerons la gloire et tous les biens; vaincus, nous aurons la honte et tous les maux. C'est pourquoi l'Écriture proclame bienheureux l'homme soumis à la tentation, parce que, après avoir été éprouvé, il recevra la couronne de vie [3].

IX. — C'est aussi un moyen efficace pour activer le travail de la vertu et agrandir la récompense. Sans ce sti-

[1] *Lib. de grat. et lib. arb.* c. 15, p. 477 : Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquam merita tua, sed tanquam dona sua.

[2] *I Cor.* x, 13 : Fidelis autem est Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere.

[3] *Jac.* i, 12 : Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ quam repromisit Deus diligentibus se.

mulant, l'âme languirait dans la torpeur, ou du moins resterait dans la spontanéité stérile de la vie naturelle. La tentation ramène la réflexion et met en demeure ou de remonter vers Dieu ou de glisser dans l'abîme du péché.

X. — Et, quand on est tombé, elle expie le désordre du péché et purifie de ses souillures, en imposant la souffrance là même où se produisent les satisfactions coupables. Par une pente naturelle à sa faiblesse, l'homme tend à s'isoler de Dieu et à retomber sur les créatures et sur lui-même. Dans l'effort de la lutte, il se dégage de la servitude des choses créées et se relève vers Dieu, son unique objet et son vrai bien. Ainsi la tentation devient comme le creuset où il dépose les scories du péché et prend l'éclat que jette sur lui le rayonnement de Dieu[1].

XI. — C'est dans cette épreuve que se reconnaît et se prouve le sincère amour. Job en est un admirable exemple. Dans l'abondance, le démon peut mettre en question sa fidélité; mais quand, dépouillé de tout, abandonné de tous, en proie à la douleur et à l'angoisse, Job bénit le Seigneur, le doute n'est plus possible.

Enfin la tentation n'est pas seulement la pierre de touche de la vertu, elle en est encore l'achèvement et comme la suprême récompense. « Parce que vous étiez agréable à Dieu, dit l'ange à Tobie, il fallait que vous fussiez soumis à l'épreuve de la tentation[2]. » C'est le dernier travail qui taille le diamant et lui donne son éclat.

XII. — Selon une belle pensée de saint Augustin[3],

[1] *Sap.* III, 6 : Tanquam aurum in fornace probavit illos, et quasi holocausti hostiam accepit illos, et in tempore erit respectus illorum.

[2] *Tob.* XII, 13 : Quia acceptus eras Deo, necesse fuit ut tentatio probaret te.

[3] *Tract.* 4 *in Epist. Joan. ad Parthos,* n. 3, p. 495 : Homo autem quidam jam exercitatus, natus mortalis, cum sederet in stercore putris vermibus, diabolum vicit : vicit et ipse Adam, et in Job ipse, quia de genere ipsius, Job. Ergo Adam, victus in paradiso, vicit in stercore. In paradiso cum esset, audivit persuasionem mulieris, quam illi immiserat diabolus; in stercore

l'homme tout entier se réhabilite dans le combat des tentations. Adam, encore inexpérimenté, fut vaincu dans le jardin des délices; mais, exercé à la lutte, il est vainqueur dans Job étendu sur son fumier. Au paradis, il prêta l'oreille à la voix de la femme députée par le démon; sur le fumier, il la repousse en lui reprochant sa folie. Dans la joie, il succombe; il triomphe dans la douleur.

En un mot, la tentation est la condition régulière et providentielle de la vie humaine, la source des mérites, la purification des péchés, le sceau de l'amour; elle rend l'âme plus riche, plus pure, plus aimante et plus aimée. Dieu, avec une miséricordieuse et admirable sagesse, en déchaîne tour à tour et en tempère la violence, de manière à éprouver l'âme sans l'abattre, à presser sa course sans l'épuiser, à l'affermir en respectant le jeu de sa liberté. « De même, dit saint Jean Chrysostome[1], que les arbres vigoureux, loin d'être arrachés par les vents impétueux qui les agitent en tous sens, acquièrent par là plus de vigueur et de solidité; de même l'âme sainte et pieuse, loin d'être abattue par les assauts des tentations et des malheurs, y trouve une nouvelle force pour souffrir... Le joueur de cithare ne tend point trop fortement les cordes de son instrument, de peur de les briser; il ne les détend pas non plus au point de nuire à l'harmonie. Ainsi en agit le Seigneur, ne laissant notre âme ni dans un continuel repos, ni dans une tribulation de trop longue durée, mais disposant tout avec sagesse. Trop de repos nous amollirait, une continuelle affliction nous abattrait et nous jetterait dans le désespoir. »

XIII. — Avant d'indiquer la conduite à tenir dans les

autem cum esset, ait Evæ : *Tanquam una ex insipientibus mulieribus locuta es.* Ibi aurem apposuit, hic responsum dedit; cum esset lætus, audivit; cum esset flagellatus, vicit.

[1] *Hom. sur les statues*, 4e hom., t. 2, p. 568-569 (Trad. Jeannin.).

tentations, il faut établir une distinction entre les grandes et les petites.

Les grandes se reconnaissent à ce double caractère, qu'elles concernent des obligations graves, et qu'il est difficile d'y résister, soit à cause de leur violence, soit à cause de leur durée. Les moindres sont celles qui portent sur des points moins considérables, ou qu'il est aisé de surmonter. Ainsi, à raison du peu d'influence qu'elle exerce sur l'esprit et la volonté, la tentation peut être légère, bien qu'elle ait pour objet une matière notable.

Les théologiens remarquent justement que la gravité est absolue ou relative. Ce qui sollicite violemment les uns laisse les autres indifférents : tentations par conséquent graves relativement aux sujets qu'elles influencent, légères pour les autres. Mais il est des excitations auxquelles la généralité des hommes a toujours de la peine à résister : celles-là sont dites absolument graves, quoique par exception il se rencontre des personnes qui n'en soient pas émues.

Quand nous parlons des tentations petites ou légères, nous entendons celles où l'assentiment ne dépasserait pas les limites du péché véniel.

XIV. — Il existe une liaison naturelle entre les petites et les grandes tentations. Succomber aux premières, c'est appeler les secondes; combattre diligemment les unes, c'est écarter les autres.

L'Écriture signale et affirme cette dépendance. « Qui méprise les petites choses, dit le Sage[1], viendra peu à peu à déchoir. » Et Notre-Seigneur, parlant lui-même aux pharisiens, leur disait : « Qui est fidèle dans les choses moindres l'est également dans les grandes, et qui est infidèle en choses de peu, l'est aussi dans les plus grandes[2]. »

[1] *Eccli.* XIX, 1 : Qui spernit modica paulatim decidet.

[2] *Luc.* XVI, 10 : Qui fidelis est in minimo, et in majori fidelis est, et qui in modico iniquus est, et in majori iniquus est.

Cette gradation, d'ailleurs, est dans la nature. Les passions satisfaites deviennent plus impérieuses. Tandis que l'habitude se fait au dedans, la grâce diminue au dehors. Le grand ennemi de l'âme, le démon, redouble, à mesure que l'on cède, ses exigences et ses obsessions. Il demande peu d'abord, afin de ne pas effrayer et révolter[1]; mais il avance pas à pas, proportionnant ses suggestions à la résistance ou à la faiblesse.

Il importe donc de combattre les tentations légères et de contenir les passions naissantes. Il faut, selon la pensée de saint Augustin[2] et de saint Jérôme[3], broyer contre la pierre ces enfants de Babylone, avant qu'ils aient grandi et qu'on soit devenu leur esclave. Entre les petites tentations et les grandes, il existe le même rapport qu'entre la perfection et le salut. Renoncer à la perfection, c'est compromettre le salut; pareillement céder aux tentations moindres, c'est glisser sur une pente qui aboutit aux infractions graves et mortelles.

XV. — La résistance assidue aux tentations légères est d'une extrême difficulté et d'un grand mérite, non à considérer chacune en particulier, mais à cause de leur multiplicité et de leur continuité.

« Quoy qu'il faille combattre les grandes tentations avec un courage invincible, dit saint François de Sales[4], et que la victoire que nous en rapportons nous soit extremement

[1] S. Thomas. *Sum.* 3ª p., q. 41, a. 4 : Diabolus hominem spiritualem non statim tentat de gravibus peccatis, sed paulatim a levioribus incipit, ut postmodum ad graviora perducat.

[2] *Enarr. in Psalm.* 136, n. 21, p. 285 : Quid sunt parvuli Babyloniæ? Nascentes malæ cupiditates. Sunt enim qui cum vetere cupiditate rixantur. Quando nascitur cupiditas, antequam robur faciat adversum te mala consuetudo, cum parvula est cupiditas, nequaquam pravæ consuetudinis robur accipiat; cum parvula est, elide illam.

[3] *Ep.* 22, *ad Eustach.* : Nolo sinas cogitationem crescere. Nihil in te Babylonium, nihil confusionis adolescat. Dum parvus est hostis, interfice.

[4] *Introd.*, 4ª p., ch. 8.

utile, si est-ce neantmoins qu'à l'adventure on fait plus de profit à bien combattre les petites. Car, comme les grandes surpassent en qualité, les petites aussi surpassent si demesurement en nombre, que la victoire d'icelles peut estre comparable à celle des plus grandes. Les loups et les ours sont sans doute plus dangereux que les mouscheș; mais si ne nous font-ils pas tant d'importunité et d'ennuy, ni exercent pas tant nostre patience... Bref, ces menües tentations ... ce sont les continuels exercices de ceux mesmes qui sont plus devots et resolus. »

Cependant, quelle que soit l'importunité de ces attaques légères, mais toujours renaissantes, la violence qu'atteignent sous l'action diabolique certaines obsessions jette l'âme dans un tout autre péril.

XVI. — La manière de combattre est différente selon les tentations.

Aux menues, ainsi que parle saint François de Sales, il faut habituellement opposer l'indifférence et le mépris, y résister intérieurement par un simple mouvement d'adhésion à Dieu.

« Or donc, dit le saint évêque de Genève[1], quant à ces menües tentations de vanité, de soupçon, de chagrin, de jalousie, d'envie, d'amourettes et semblables tricheries, qui comme mouscheș et mouscherons viennent passer devant nos yeux, et tantost nous picquer sur la jouë, tantost sur le nez, parce qu'il est impossible d'estre tout à fait exempt de leur importunité, la meilleure resistance qu'on leur puisse faire, c'est de ne s'en point tourmenter ; car tout cela ne peut nuire, quoy qu'il puisse faire de l'ennuy, pourveu que l'on soit bien resolu de vouloir servir Dieu.

« Mesprisez doncques ces menües attaques, et ne daignez pas seulement penser à ce qu'elles veulent dire; mais

[1] *Introd.*, 4e p., ch. 9.

laissez-les bourdonner autour de vos oreilles tant qu'elles voudront, et courir çà et là autour de vous comme l'on fait des mouches : et quand elles viendront vous picquer, et que vous les verrez aucunement s'arrester en vostre cœur, ne faites point autre chose que tout simplement les oster ; non point combattant contre elles, ni leur respondre, mais faisant des actions contraires quelles qu'elles soient, et specialement de l'amour de Dieu. Car, si vous me croyez, vous ne vous opiniastrerez pas à vouloir opposer la vertu contraire à la tentation que vous sentez, parce que ce seroit quasi vouloir disputer avec elles; mais, apres avoir fait une action de cette vertu directement contraire, si vous avez eu le loisir de recognoistre la qualité de la tentation, vous ferez un simple retour de vostre cœur du costé de Jesus-Christ crucifié, et par une action d'amour en son endroit, vous luy baiserez les pieds... Et voilà quant aux menües et frequentes tentations, avec lesquelles qui voudroit s'amuser par le menu, il se morfondroit et ne feroit rien. »

XVII. — Il convient de procéder autrement dans les tentations graves.

Le premier mouvement doit être celui de la résistance par le désaveu[1]. C'est la volonté qui décide de tout : si elle cède, c'est la défaite; si elle résiste, la victoire. Il faut donc produire un acte intérieur contraire au mal proposé.

Il est très important de repousser promptement la tentation, avant qu'elle ait saisi l'âme par de fortes impressions; molle au début, l'attaque devient plus vive et peut devenir presque irrésistible[2].

[1] Schram, *Theol. myst.* § 153, t. 1, p. 299 : De remediis adhibendis solliciti esse debemus de quibus nobis providit (Deus) ne a tentatione vincamur : inter quæ primum est resistentia cum divina gratia.

[2] S. Greg. M. *Moral.* l. 32, c. 16 : Prima serpentis suggestio mollis et tenera est, et facile virtutis pede conterenda; sed si hæc invalescere negligenter permittitur, eique ad cor aditus licenter præbetur, tanta se virtute

La prière doit accompagner ou du moins suivre au plus tôt le mouvement de la résistance [1]. La meilleure manière de combattre est de se retourner vers Dieu et de formuler en sa présence le désaveu que l'on fait de la tentation.

Tous les maîtres de la vie spirituelle, à la suite de Notre-Seigneur [2], recommandent aux âmes tentées le recours à la prière. On ne peut vaincre que par la grâce, et la grâce est donnée à qui la demande.

Si les instances deviennent trop pressantes, on peut, comme le suggère le pieux auteur de l'IMITATION [3] et le conseille saint François de Sales [4], faire une sortie vigoureuse du cœur, en exprimant énergiquement la résolution d'être fidèle, soit en parlant à Dieu, soit en interpellant le tentateur.

En face des occasions, il y a lieu de distinguer. S'il s'agit de suggestions contraires à la pureté, la règle est qu'il faut se détourner et fuir. Il en est de même des occasions de faillir par excès d'affection et d'amitié. Mais devant le travail, l'antipathie, la haine, le mieux est souvent d'affronter l'occasion et de surmonter l'impression de la nature par un acte contraire de la volonté.

La règle à suivre semble donc se formuler ainsi : fuir le plaisir, combattre ouvertement la répugnance [5].

exaggerat, ut captam mentem deprimens, usque ad intolerabile robur excrescat.

[1] SCHRAM, *Theol. myst.* § 154, p. 302 : Alterum remedium præsentissimum et potentissimum ut tentationes nobis sint proficuæ est humilis oratio.

[2] *Matth.* XXVI, 41 : Orate, ne intretis in tentationem.

[3] *Lib.* 3, c. 6, n. 4 : Sibi imputa, cum mala inserit et immunda. Dicito illi : Vade, immunde spiritus, erubesce, miser; valde immundus es tu qui talia infers auribus meis, etc.

[4] *Lettre à sainte Chantal.* — *Lettr. sp.*, l. 2, 1re, t. 1, p. 253 : Faites qu'au lieu de disputer avec l'ennemi par le discours, votre partie affective s'eslance de vive force sur lui, et mesme joignant à la voix interieure l'exterieure, criant : Ah! traistre, ah! malheureux, tu as laissé l'Eglise des anges, et tu veux que je laisse celle des saints! etc.

[5] SCARAMELLI, *Direct. asc.* tr. 2, a. 2, c. 6, n. 409, t. 1, p. 381.

Ni dans l'un ni dans l'autre cas, dans le premier surtout, il n'est expédient de discuter avec la tentation. Il vaut mieux détourner son esprit à des occupations qui dissipent le trouble et le danger[1].

XVIII. — Saint François de Sales range parmi les préservatifs les plus efficaces une entière ouverture de cœur avec le guide de la conscience. « Le grand remede contre toutes tentations grandes ou petites, dit-il[2], c'est de deployer son cœur et de communiquer les suggestions, ressentimens et affections que nous avons, à nostre directeur : car notez que la premiere condition que le malin fait avec l'ame qu'il veut seduire, c'est du silence, comme font ceux qui veulent seduire les femmes et les filles, qui de prime abord defendent qu'elles ne communiquent point les propositions aux peres ny aux maris : ou au contraire Dieu en ses inspirations demande sur toutes choses que nous les fassions recognoistre par nos superieurs et conducteurs. »

XIX. — Beaucoup d'âmes éprouvées par les tentations sont en proie à l'inquiétude, ne sachant reconnaître, dans le trouble où les jettent ces assauts, si elles ont faibli ou résisté.

Il n'est ici question, on le comprend, que des cas douteux, et non de ceux où l'on a pleinement conscience de la résistance ou de la chute.

Relativement à ces perplexités, les théologiens formulent deux règles que peuvent suivre en toute sécurité et les pénitents et les directeurs.

Si les personnes tentées vivent dans l'horreur du péché, particulièrement du péché auquel induisait la tentation; à plus forte raison, si elles sont agitées de scrupules, on peut présumer, dans le doute, qu'elles n'ont point consenti.

[1] S. François de Sales, *Introd.*, 4e p., ch. 7.
[2] *Ibid.*

Quand le sujet est, au contraire, dans l'habitude de ne pas résister aux suggestions mauvaises, à celles surtout qui sont l'objet du doute, il est probable qu'il a succombé.

« Concluons donc, dit le P. Scaramelli[1], par la doctrine générale que les théologiens nous enseignent sur cette matière et que nous renfermons dans les deux principes suivants. Quand la personne qui doute si elle s'est arrêtée à une tentation intérieure a la conscience large et succombe souvent à ces suggestions, la présomption de culpabilité est contre elle, de sorte qu'elle doit elle-même se juger coupable.

« Lorsque, au contraire, elle est d'une conscience tellement délicate qu'elle repousse habituellement toutes les mauvaises pensées et affections, la présomption est en sa faveur; ainsi elle doit ordinairement se regarder comme exempte d'un consentement entier et délibéré. Mais si la personne est scrupuleuse, il faut qu'elle croie avec certitude, moralement parlant, qu'elle n'a pas accordé un parfait consentement ni commis de faute mortelle. »

Cette théologie est facile à justifier.

Quand on agit conformément aux pensées et aux impressions accoutumées, les actes intérieurs passent souvent inaperçus, parce que c'est le propre de l'habitude d'affaiblir la conscience des opérations qui l'accompagnent.

Au contraire, pour réagir contre la coutume, il faut un mouvement réfléchi et un effort qui déterminent un sentiment d'autant plus intense que la résistance est plus vive.

On peut donc poser en principe que l'acte qui se fait dans le sens de l'habitude passe en partie insconscient, et que celui qui se produit en sens inverse doit laisser une trace dans la mémoire.

Le doute se rapproche de l'inconscience, puisqu'il suppose

[1] *Dirett. asc.* tratt. 2, a. 11, c. 4, n. 456, t. 1, p. 400.

l'absence dans l'esprit de toute empreinte précise des opérations de la liberté. Il est donc rationnel de conclure que l'on a agi conformément à l'habitude. Il ne reste plus qu'à se demander quel est l'état habituel. Si c'est celui de la résistance, on peut conclure que l'on a résisté; si c'est plutôt celui de la défaillance, il est à présumer que l'on a succombé.

CHAPITRE XI

DE LA CONCUPISCENCE EN GÉNÉRAL

La concupiscence première source des tentations. — Sa notion. — Elle comprend toutes les passions. — Énumération et généalogie des passions. — Elles ne sont point mauvaises en soi. — Même quand elles sont désordonnées, elles ne deviennent formellement péché que par l'assentiment de la volonté. — Dans le langage de l'Écriture et des docteurs, la concupiscence se prend comme foyer de péché. — Elle naît de l'amour désordonné de soi. — Elle est le fruit du péché originel. — La lutte contre la concupiscence est le principal travail de la perfection.

I. — La concupiscence est la cause première de nos tentations, celle que supposent et mettent en mouvement toutes les autres. La tentation se passe nécessairement dans le sujet tenté ; or la concupiscence se confond avec ce sujet ; les autres agents de tentations sont purement extrinsèques, et ne font que mettre en jeu le principe intérieur, pour livrer leurs assauts à la volonté et la faire faiblir.

Il convient donc de parler en premier lieu de la concupiscence.

II. — Elle est définie par saint Thomas[1], d'après Aristote[2], un appétit délectable, ou, en d'autres termes, l'appétit du plaisir.

C'est un appétit, ou une inclination naturelle qui porte

[1] *Sum.* 1.2, q. 30, a. 1 : Concupiscentia est appetitus delectabilis.

[2] *Rhetor.* l. 1, c. 11, t. 2, p. 414 : Ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ἐστὶν ὄρεξις.

vers un objet ; un appétit qui appelle le plaisir, c'est-à-dire l'épanouissement, la dilatation, que donne la jouissance de l'objet convoité.

Il faut ajouter, pour avoir la notion complète de la concupiscence, que ce mouvement est spontané, qu'il prévient la raison et la liberté. En lui-même, c'est un *motus primo-primus*, ainsi que s'exprime l'École, qui ne devient libre que par l'adhésion ultérieure de la volonté.

Notre nature, double dans ses éléments, appelle deux sortes d'objets, dont les uns répondent à la partie sensible, les autres à la partie intellectuelle. L'appétit concupiscible se porte donc vers les biens que réclament les sens, et vers les biens que demande l'esprit. Le premier mouvement a son siège principal dans le corps et nous est commun avec les animaux ; le second est propre à l'homme, en tant qu'il est pensant et raisonnable, et réside principalement dans l'âme. Toutefois l'âme et le corps sont liés si intimement, que le corps n'a de vie, de mouvement et de sensation que par l'âme, et que l'âme renvoie toujours au corps une influence qui met du sensible dans les opérations les plus spirituelles.

La concupiscence désigne de préférence la délectation purement sensible et animale ; mais elle comprend aussi la délectation intellectuelle, qui elle-même devient sensible par l'effet de l'harmonie entre l'âme et le corps. De là le mot de concupiscence, qui signifie désirer de concert avec un autre, *cum cupere*[1].

III. — Entendue ainsi dans sa plus haute généralité, la concupiscence embrasse toutes les passions, et ces passions par conséquent sont, à l'égard de la perfection, dans

[1] S. Thomas, *Sum.* 1.2, q. 30, a. 1 : Bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia quæ simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur.

le même rapport que la concupiscence elle-même. Il convient donc d'en parler ici.

Les passions sont des mouvements de l'appétit sensible, pour saisir l'objet délectable ou écarter l'obstacle qui s'oppose à la jouissance de cet objet. De là la distinction des deux appétits *concupiscible* et *irascible*, dont l'un court vers l'objet, et dont l'autre lutte contre les empêchements. Dans le fond, les deux appétits se ramènent à la concupiscence, qui ne combat et ne résiste qu'afin de se mettre en possession du bien convoité.

Voilà pourquoi saint Thomas enseigne que les mouvements de l'appétit irascible ont leur principe et leur terme dans l'appétit concupiscible [1], et que celui-ci se ramène en définitive à l'amour de soi, qui devient ainsi le principe générateur de toutes les passions [2].

IV. — On compte ordinairement onze passions, que nous allons rapporter et définir par ordre.

« L'amour est une passion de s'unir à quelque chose : on aime une nourriture agréable, on aime l'exercice de la chasse. Cette passion fait qu'on aime de s'unir à ces choses et de les avoir en sa possession.

« La haine, au contraire, est une passion d'éloigner de nous quelque chose : je hais la douleur, je hais le travail, je hais une médecine pour son mauvais goût ; je hais un tel homme qui me fait du mal, et mon esprit s'en éloigne naturellement.

« Le désir est une passion qui nous pousse à rechercher ce que nous aimons, quand il est absent.

[1] *Sum.* 1.2, q. 25, a. 1 : Sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur.

[2] *Ibid.*, a. 2 : Sed contra est quod August. dicit (*Civ. Dei* l. 14, c. 7-9) quod « omnes passiones ex amore causantur ; amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est ; id autem habens eoque fruens lætitia est ». Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

« L'aversion, autrement nommée la fuite ou l'éloignement, est une passion d'empêcher que ce que nous haïssons ne nous approche.

« La joie est une passion par laquelle l'âme jouit du bien présent et s'y repose.

« La tristesse est une passion par laquelle l'âme, tourmentée du mal présent, s'en éloigne autant qu'elle peut, et s'en afflige.

« Jusques ici, les passions n'ont eu besoin pour être excitées que de la présence ou de l'absence de leurs objets ; les cinq autres y ajoutent la difficulté.

« L'audace, ou la hardiesse, ou le courage, est une passion par laquelle l'âme s'efforce de s'unir à l'objet aimé, dont l'acquisition est difficile.

« La crainte est une passion par laquelle l'âme s'éloigne d'un mal difficile à éviter.

« L'espérance est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé est possible, quoique difficile ; car, lorsqu'elle est aisée ou assurée, on en jouit par avance et on est en joïe.

« Le désespoir, au contraire, est une passion qui naît en l'âme, quand l'acquisition de l'objet aimé paraît impossible.

« La colère est une passion par laquelle nous nous efforçons de repousser avec violence celui qui nous fait du mal, ou de nous en venger. Cette dernière n'a point de contraire, si ce n'est qu'on veuille mettre parmi les passions l'inclination de faire du bien à qui nous oblige. Mais il la faut rapporter à la vertu, et elle n'a pas l'émotion ni le trouble que les passions apportent.

« Les six premières passions, qui ne présupposent dans leurs objets que la présence ou l'absence, sont rapportées par les anciens philosophes à l'appétit qu'ils appellent concupiscible. Et pour les cinq dernières, qui ajoutent la

difficulté à l'absence ou à la présence de Dieu, ils les rapportent à l'appétit qu'ils appellent irascible...

« Outre ces onze passions principales, il y a encore la honte, l'envie, l'émulation, l'admiration et l'étonnement, et quelques autres semblables, mais elles se rapportent à celles-ci. La honte est une tristesse ou une crainte d'être exposé à la haine ou au mépris pour quelque faute ou pour quelque défaut naturel, mêlé avec le désir de le couvrir ou de nous justifier. L'envie est une tristesse que nous avons du bien d'autrui, et une crainte qu'en le possédant il ne nous en prive; ou un désespoir d'acquérir le bien que nous voyons déjà occupé par un autre, avec une forte pente à haïr celui qui semble nous le détenir. L'émulation qui croît en l'homme de cœur, quand il voit faire aux autres de grandes actions, enferme l'espérance de les pouvoir faire parce que les autres les font, et un sentiment d'audace qui nous porte à les entreprendre avec confiance. L'admiration et l'étonnement comprennent en eux : ou la joie d'avoir vu quelque chose d'extraordinaire et le désir d'en savoir les causes aussi bien que les suites, ou la crainte que sous cet objet nouveau il n'y ait quelque péril caché, et l'inquiétude causée par la difficulté de le connaître; ce qui nous rend comme immobiles et sans action; et c'est ce que nous appelons être étonné.

« L'inquiétude, les soucis, la peur, l'effroi, l'horreur et l'épouvante, ne sont autre chose que les degrés différents et les différents effets de la crainte. Un homme mal assuré du bien qu'il poursuit ou qu'il possède entre en inquiétude; si les périls augmentent, ils lui causent de fâcheux soucis; quand le mal presse davantage, il a peur; si la peur le trouble ou le fait trembler, cela s'appelle effroi et horreur; que si elle le saisit tellement qu'il paroisse comme éperdu, cela s'appelle épouvante.

« Ainsi il paroît manifestement qu'en quelque manière

qu'on prenne les passions, et à quelque nombre qu'on les étende, elles se réduisent toujours aux onze que nous venons d'expliquer.

« Et même nous pouvons dire, si nous consultons ce qui se passe en nous-même, que nos autres passions se rapportent au seul amour et qu'il les enferme ou les excite toutes. La haine qu'on a pour quelque objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre : je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé; je n'ai d'aversion pour quelqu'un que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le désir n'est qu'un amour qui s'étend au bien qu'il n'a pas, comme la joie est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La fuite et la tristesse sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien, et qui s'en afflige. L'audace est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile; et la crainte, un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est troublé de ce péril. L'espérance est un amour qui se flatte qu'il possédera l'objet aimé; et le désespoir est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais, ce qui cause un abattement dont on ne peut se relever. La colère est un amour irrité de ce qu'on lui veut ôter son bien, et s'efforce de le défendre. Enfin ôtez l'amour, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes.

« Quelques-uns pourtant ont parlé de l'admiration comme de la première des passions, parce qu'elle naît en nous à la première surprise que nous cause un objet nouveau, avant que de l'aimer ou de le haïr; mais si cette surprise en demeure à la simple admiration d'une chose qui paroît nouvelle, elle ne fait en nous aucune émotion, ni aucune passion, par conséquent : que si elle nous cause quelque émotion, nous avons remarqué comme elle appartient aux passions que nous avons expliquées. Ainsi il faut persister

à mettre l'amour la première des passions, et la source de toutes les autres.

« Voilà ce qu'un peu de réflexion sur nous-même, nous fera connoître de nos passions autant qu'elles se font sentir à l'âme[1]. »

Saint Thomas, tout en reconnaissant ainsi que Bossuet, comme nous l'avons déjà dit, que les passions naissent de l'amour, les ramène et les coordonne toutes à quatre principales, dont les deux premières : la joie et la tristesse, appartiennent à l'appétit concupiscible, et les deux autres : l'espérance et la crainte, relèvent de l'appétit irascible[2].

V. — Prises en elles-mêmes, ni la concupiscence[3], ni les passions[4] qu'elle engendre ne sont mauvaises; elles ne sont de leur nature qu'une force intime qui porte

[1] Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 1, n. 6.

[2] *Sum.* 1.2, q. 25, a. 4 : Dicendum quod hæ quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duæ, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur quia sunt completivæ et finales simpliciter respectu omnium passionum; unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur (*Eth.* l. 2, c. 5). Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu vero mali, incipit in odio, et procedit in fugam, et terminatur in timore. Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam præsentis et futuri; motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti est gaudium, de malo præsenti est tristitia; de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem aliæ passiones, quæ sunt de bono vel de malo præsenti vel futuro, ad has completive reducuntur.

[3] S. Thomas, *ib.* q. 34, a. 1 : Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde hujus ratio duplex accipi potest : una quidem ex parte boni in quo aliquis quiescens delectatur : bonum enim et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea... Et in moralibus est quædam delectatio bona secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quædam est mala ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat et a lege Dei.

[4] *Ibid.* q. 24, a. 4, ad 2 : Passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ, et similiter quæ a vero malo recedunt; e converso autem passiones quæ sunt per recessum a bono et per accessum ad malum, sunt malæ.

l'homme au dehors pour se procurer l'objet de sa vie et en protéger la jouissance. Quand ce mouvement se fait conformément à la raison, il est bon et honnête; s'il contredit la raison, il devient mauvais et illicite.

VI. — Même lorsque ce mouvement est désordonné en soi et contraire à la raison, il n'est que matériellement mauvais tant que la volonté ne l'agrée point; le seul consentement libre le fait formellement mauvais.

En vertu du même principe, l'impression spontanée du bien ne devient méritoire que par l'acceptation, et comme par l'adoption de la volonté.

Il faut donc distinguer en l'homme deux parties, dont l'une obéit à l'instinct, et l'autre à la liberté. Dans le langage de la spiritualité, l'une est appelée la partie inférieure de l'âme, et l'autre la partie supérieure. Le bien et le mal moral se consomment toujours dans la région de la liberté, et quels que soient les désordres et les perturbations de la partie où domine l'instinct, tant que par la partie supérieure l'âme n'y accède pas, il ne saurait y avoir de péché.

VII. — Dans l'Écriture et chez les docteurs chrétiens, le mot de concupiscence revêt généralement un sens odieux, et s'entend du penchant de notre nature dépravée aux délectations mauvaises. Les apôtres dans leurs épîtres, mais particulièrement saint Paul, qui revient sans cesse sur ce sujet, la signalent comme le foyer du péché[1].

[1] *Rom.* VI, 12 : Non ergo regnet peccatum... ut obediatis concupiscentiis ejus. — *Ibid.* VII, 7 : Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret : Non concupisces. — *Gal.* V, 24 : Carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis. — *Col.* III, 5 : Mortificate ergo membra vestra... concupiscentiam malam. — *Jac.* I, 14 : Unusquisque vero tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus. — 15 : Concupiscentia, cum conceperit, parit peccatum. — *Ibid.* IV, 1 : Unde bella et lites in vobis? Nonne hinc? ex concupiscentiis, etc. — *Ibid.* 3 : Ut in concupiscentiis vestris insumatis. — *II Petr.* I, 4 : Fugientes, quæ in mundo est, concupiscentiæ corruptionem. — *Ibid.* II, 10 : Qui post carnem in concupiscentia immunditiæ ambulant. — *Ibid.* III, 3 :

Quant aux saints Pères, il suffit de citer ce passage de Bossuet dans l'ouvrage où il précise et approfondit en maître leur doctrine.

« Il faut donc ici remarquer que tous les passages (qui sont infinis) où nous trouvons la concupiscence comme un mal venu d'Adam, inhérent en nous, nous montrent dans tous les hommes le fond du péché originel; cette concupiscence étant le mal même dont saint Paul a dit : *Le mal réside en moi,* ou *le mal y est attaché, y est inhérent,* MALUM MIHI ADJACET [1]. Le cardinal Bellarmin prouve par ce passage et par beaucoup d'autres *que la concupiscence est mauvaise* [2]. Comme elle est inséparable de notre naissance, et qu'elle vient avec la vie d'Adam devenu pécheur, elle nous fait un avec lui en cette qualité, et contient tout son péché en elle-même. C'est pourquoi (saint) Clément d'Alexandrie l'appelait une *impiété.* C'est ce qui faisait dire à saint Grégoire de Nazianze *qu'elle désirait toujours le fruit défendu* [3]. Le concile de Trente, en expliquant en quel sens elle peut être appelée péché, décide à la vérité qu'elle ne l'est pas véritablement et proprement, NON VERE ET PROPRIE; mais c'est, dit-il [4], *dans les baptisés,* IN RENATIS; ce qui semble indiquer que dans les autres et avant ce sacrement, c'est un péché *véritable et proprement dit,* tant à cause qu'elle domine dans les âmes où la grâce n'est pas encore, et qu'elle y met un désordre radical, qu'à cause qu'elle est le sujet où s'attache la faute d'Adam et le péché d'origine. C'est la doctrine de saint Augustin, dans laquelle on a déjà vu et l'on verra de plus

Juxta proprias concupiscentias ambulantes. — *I Joan.* II, 16 : Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum. — *Ibid.* 17 : Et mundus transit et concupiscentia ejus.

[1] *Rom.* VII, 21.

[2] *De amiss. grat. et stat. pecc.* l. 6, c. 14.

[3] *Carm.* t. I, p. 93.

[4] *Sess.* V. Can. 5.

en plus qu'il n'ajoute rien à la tradition des saints qui l'ont précédé[1]. »

VIII. — La source de la concupiscence dépravée provient de l'amour exclusif de nous-mêmes.

Toute créature, en tant qu'elle vient du néant, porte en elle un fond de faiblesse qui l'incline à se détacher de Dieu, règle éternelle et indéfectible, pour être à elle-même sa propre règle. « Quoiqu'on ait peine à connaître par où le péché a pu pénétrer, dit Bossuet parlant d'Adam[2], c'est assez que l'homme ait été tiré du néant, pour en porter la capacité dans son fond. » L'amour de nous-mêmes est donc la cause de tous nos péchés.

Mais cette faiblesse native et foncière de la créature qui l'expose à la chute, ne s'appelle point concupiscence. Avant d'avoir péché, l'homme était dans une entière possession de lui-même pour agir à son gré. Il pouvait faillir, mais aucune influence soit extérieure soit intime ne l'inclinait au mal, rien, sinon ce poids du néant. La raison commandait en maîtresse; elle n'était ni prévenue ni méconnue; et pourtant l'homme tomba.

IX. — Depuis le péché originel, et par l'effet de ce péché, la pente vers le mal est devenue infiniment glissante, et c'est à proprement parler depuis cette chute que la nature humaine est aux prises avec la concupiscence. Dans l'état d'innocence, les appétits de l'âme et du corps étaient sous l'empire de la raison, et la volonté allait au bien avec une pleine facilité et un parfait équilibre. Le péché a rompu cet équilibre et détruit cette facilité. L'homme en est maintenant à faire le mal qu'il ne veut pas, ainsi que s'exprime saint Paul[3], et à désirer vainement un bien qu'il ne peut accomplir.

[1] *Défense de la Trad.*, l. 8, ch. 27, t. 24, p. 457.

[2] *Élév. sur les myst.*, 6e sem., 7e él.

[3] *Rom.* VII, 19 : Non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago

« Ainsi il n'y a rien de plus véritable, dit Bossuet[1], que ce qu'on a déjà remarqué, que quiconque connoît parfaitement la concupiscence, dans le fond connoît aussi ce péché de notre nature. C'est pourquoi saint Augustin joint ces deux choses dans tous ses écrits, et en particulier dans les livres contre Julien[2], où il montre que tous les anciens ont reconnu le péché originel, parce qu'ils ont reconnu la concupiscence ; parce qu'en effet la reconnaître, c'est reconnaître dans tous les hommes, dès le principe de leur conception, ce dérèglement radical, qui devient si sensible dans le progrès de l'âge, qu'il a même été reconnu par les philosophes païens. Il est donc vrai que tous les hommes portent dans la révolte de leur sens une secrète et naturelle impression de l'ancien péché dont toute la nature est infectée. »

X. — De ce mouvement général de révolte résultent un dégoût et une difficulté extrême pour les choses spirituelles et divines, et la lutte contre la concupiscence constitue le principal travail de la perfection. Mais c'est dans la voie purgative surtout que ce combat est vif et cet effort laborieux. C'est, comme nous l'avons dit, la période des tentations, ou, ce qui revient au même, de la résistance aux assauts des passions qui naissent de la concupiscence.

[1] *Défense de la Trad.*, l. 9, ch. 11, t. 24, p. 491.
[2] *Contr. Jul.* l. 2, c. 7.

CHAPITRE XII

LES DIVERSES CONCUPISCENCES

1° DE L'ORGUEIL

Les trois formes de la concupiscence. — Notion et applications diverses de l'orgueil. — Ses douze degrés. — Adam tomba par orgueil, et nous a transmis son infirmité. — De soi, ce péché est le plus grand de tous. — Il est la source de tous les péchés. — Il est le plus grand obstacle à la perfection. — Le premier remède est la considération du néant de la créature et de la grandeur de Dieu. — Un autre est de considérer combien ce vice est odieux aux hommes. — Châtiments de l'orgueil : la folie et l'incontinence. — Il supprime la grâce. — Le remède le plus efficace est la prière.

I. — Étudions maintenant les formes diverses que revêt en nous la concupiscence ou l'inclination au mal telle que nous l'a léguée notre premier père.

Le mouvement de la concupiscence corrompue entraîne à une double révolte : à la révolte de l'âme contre Dieu par l'orgueil, et à la révolte de la chair contre l'esprit par la sensualité. L'orgueil et la sensualité trouvent un aliment dans la possession et dans l'usage des richesses, auxquelles l'âme, par une déviation étrange, finit par s'attacher pour elles-mêmes.

« On ne comprendra jamais la chute de l'homme, sans entendre la situation de l'âme raisonnable et le rang qu'elle tient naturellement entre les choses qu'on appelle *biens*. »

Il y a donc premièrement le bien suprême, qui est Dieu, autour duquel sont occupées toutes les vertus, et où se trouve la félicité de la nature raisonnable. Il y a en dernier lieu les biens inférieurs, qui sont les objets sensibles et matériels, dont l'âme raisonnable peut être touchée. Elle tient elle-même le milieu entre ces deux sortes de biens, pouvant, par son libre arbitre, s'élever aux uns et se rabaisser vers les autres, et faisant par ce moyen comme un état mitoyen entre tout ce qui est bon.

Elle est donc, par son état, le plus excellent de tous les biens après Dieu; infiniment au-dessous de lui, et de beaucoup au-dessus de tous les objets sensibles, auxquels on ne peut s'attacher, en se détachant de Dieu, sans faire une chute affreuse. Mais afin qu'elle tombe si bas, il faut nécessairement qu'elle passe, pour ainsi parler, par le milieu, qui est elle-même. Car, ne trouvant au-dessous de Dieu, auquel elle doit s'unir et y trouver sa félicité, rien qui soit plus excellent qu'elle-même, qui est faite à son image, c'est là principalement qu'elle tombe; et saint Augustin[1] a dit très véritablement que *l'homme en tombant d'en haut et en déchéant de Dieu, tombe premièrement sur lui-même*. C'est donc là que, perdant sa force, il tombe de nécessité encore plus bas; et de lui-même, où il ne lui est pas possible de s'arrêter, ses désirs se dispersent parmi les objets sensibles et inférieurs, dont il devient le captif. Car le devenant de son corps, qu'il trouve lui-même assujetti aux choses extérieures et inférieures, il en est lui-même dépendant et contraint de mendier dans ces objets les plaisirs qui en reviennent à ses sens.

[1] *Civ. Dei*, l. 14, c. 13.

Voilà donc la chute de l'homme tout entière : semblable à une eau qui d'une haute montagne coule premièrement sur un haut rocher d'où elle se disperse, pour ainsi parler, jusqu'à l'infini, et se précipite jusqu'au plus profond des abîmes, l'âme raisonnable tombe de Dieu sur elle-même, et se trouve précipitée à ce qu'il y a de plus bas.

Voilà une image véritable de la chute de notre nature. Nous en sentons le dernier effet dans ce corps qui nous accable, et dans les plaisirs des sens qui nous captivent. Nous nous trouvons au-dessous de tout cela et vraiment esclaves de la nature corporelle, nous qui étions nés pour la commander. Telle est donc l'extrémité de notre chute [1]. »

II. — Donc c'est d'abord la chute sur soi-même ou l'orgueil.

L'orgueil est l'amour déréglé de sa propre excellence. Les Latins l'appelaient d'un mot qui signifie le désir d'aller au-dessus, SUPERBIA[2], *la superbe*[3], et les Grecs d'un mot analogue qui exprime le rayonnement par-dessus les autres[4].

Cette élévation désordonnée se produit à l'égard de soi-même et à l'égard des autres.

Par rapport à soi-même, c'est une complaisance excessive dans les biens que l'on possède et une tendance à rapporter à son propre mérite ce que l'on tient de la libéralité divine; plus souvent encore une aberration qui fait qu'on s'attribue des qualités imaginaires [5].

[1] *Traité de la Concupiscence*, ch. 15.

[2] Dont l'étymologie paraît être : *Super-velle-ire*.

[3] S. THOMAS, 2.2, q. 162, a. 1 : Dicendum quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est... Qui enim vult supergredi quod est, superbus est.

[4] Ὑπερηφανία.

[5] S. GREG. M. *Moral.* l. 22, c. 4 : Quatuor quippe sunt species, quibus tumor arrogantium demonstratur : cum bonum aut a semetipsis habere se æstimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse me-

Cette dilatation égoïste prend autant de formes qu'il y a en nous de biens réels ou apparents. Du côté de l'esprit, ce sont tous les aspects sous lesquels l'intelligence se révèle : la perspicacité, le raisonnement, la mémoire, l'imagination, la science, les arts, la parole, la grâce, la vivacité ; la volonté avec ses qualités et même ses défauts quand ils ont de l'éclat; la sensibilité, ses délicatesses et ses excès; pour le corps, la force, la santé, la beauté, les ajustements; dans les biens extérieurs, la fortune, la naissance, les relations, l'autorité, la puissance.

Vis-à-vis des autres, l'orgueil porte à se préférer à eux, et accompagne cette préférence d'un sentiment de mépris; quand la supériorité éprouve des obstacles, il éclate par la jalousie, la haine, la médisance, la calomnie, le jugement téméraire, en un mot, par tout ce qui abaisse les autres et relève la propre excellence. C'est un désir immodéré de paraître, de provoquer l'attention, l'estime et la louange; l'ennui de passer inaperçu et surtout l'horreur d'être méprisé. De là les frayeurs du respect humain et les bassesses pour capter l'opinion. Le besoin de dominer est la forme la plus acerbe de l'orgueil. La jalousie est sa compagne habituelle et lui fait un tourment du bien et des avantages d'autrui.

III. — Les différents indices et les degrés divers par lesquels se manifeste l'orgueil sont, d'après saint Bernard[1], au nombre de douze, correspondant aux douze degrés d'humilité assignés dans la règle de Saint-Benoît[2]. Le Docteur angélique[3] admet et justifie cette nomenclature, tout

ritis putant; aut certe cum jactant se habere quod non habent; aut despectis cæteris, singulariter videri appetunt habere quod habent. Cf. S. Thomas, 2.2, q. 162, a. 4.

[1] *De Grad. humilit.* c. 10-21.

[2] *Reg.* c. 7.

[3] *Sum.* 2.2, q. 162, a. 4, ad 4 : Illa enim duodecim quæ ponit Bernardus sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis de quibus

en observant qu'elle embrasse certains antécédents et certaines suites de l'orgueil et de l'humilité.

Voici en raccourci cette nomenclature.

Le premier degré de l'orgueil est la curiosité, auquel l'humilité oppose la modestie dans les regards. Le second est la légèreté d'esprit, dont le remède est la parole rare, sensée et timide. Le troisième est la joie inepte, et, en sens contraire, la vigilance à contenir le rire. Le quatrième est la jactance, qui se corrige par le silence jusqu'à ce qu'on soit interrogé. Le cinquième est la singularité, que fait disparaître l'effacement dans la règle et la vie commune. Le sixième est l'arrogance, auquel l'humilité répond par un bas sentiment de soi. Le septième est la présomption, qui se croit capable de tout, tandis que le cœur humble se répute indigne et inutile. Le huitième est l'empressement à excuser ses fautes, contrairement à l'humilité qui les con-

supra habitum est (q. 161, a.6). Nam primus gradus humilitatis est « corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus » ; cui opponitur *curiositas*, per quam aliquis curiose ubique et inordinate circumspicit. Secundus gradus humilitatis est « ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce » ; contra quam opponitur *levitas mentis*, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est « ut non sit facilis et promptus in risu » ; cui opponitur *inepta lætitia*. Quartus gradus humilitatis est taciturnitas usque ad interrogationem ; cui opponitur *jactantia*. Quintus gradus humilitatis est tenere quod communis regula monasterii habet ; cui opponitur *singularitas*, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est credere et pronuntiare se omnibus viliorem ; cui opponitur *arrogantia*, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere ; cui opponitur *præsumptio*, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora. Octavus gradus humilitatis est confessio peccatorum ; cui opponitur *defensio eorumdem*. Nonus gradus humilitatis est in duris et asperis patientiam amplecti ; cui opponitur *simulata confessio*... Decimus gradus humilitatis est obedientia, cui opponitur *rebellio*. Undecimus gradus humilitatis est ut homo non delectetur facere propriam voluntatem ; cui opponitur *libertas*, per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est timor Dei ; cui opponitur peccandi *consuetudo*, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia et consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum est.

fesse. Le neuvième est l'aveu simulé qui veut échapper à la pénitence, au lieu de la patience qu'inspire l'humilité pour expier les péchés commis. Le dixième est la révolte, qui contredit l'obéissance. Le onzième est la liberté, à laquelle on renonce en se soumettant à la volonté d'un autre. Enfin le douzième est l'habitude du péché, et le degré correspondant de l'humilité est la crainte de Dieu.

Ces caractères de l'humilité et de l'orgueil s'appliquent spécialement aux religieux assujettis aux ordres monastiques; mais ils conviennent aussi au commun des chrétiens, qui sont tenus de fuir le péché, et par conséquent d'éviter ces formes diverses de l'orgueil, et de travailler à la perfection par l'effort des vertus morales, dont l'humilité est une des premières. Cette obligation est d'autant plus commune à tous que nous sommes tous indistinctement sujets à l'infirmité de l'orgueil.

IV. — « C'est, dit Bossuet[1], dont nous ne nous lassons pas de citer les réflexions pleines de finesse, de profondeur et de doctrine, c'est ce vice, qui s'est coulé dans le fond de nos entrailles à la parole du serpent qui nous disait en la personne d'Ève : *Vous serez comme des dieux*. Et nous avons avalé ce poison mortel, lorsque nous avons succombé à cette tentation. Il a pénétré jusqu'à la moelle de nos os, et toute notre âme en a été infectée. Voilà en général ce que c'est que cette troisième concupiscence, que saint Jean appelle *l'orgueil;* et il ajoute : *l'orgueil de la vie*, parce que toute la vie en est corrompue ; c'est comme le vice radical d'où pullulent tous les autres vices; il se montre dans toutes nos actions. Mais, ce qu'il y a de plus mortel, c'est qu'il est la plus secrète comme la plus dangereuse pâture de notre cœur. »

[1] *Traité de la Concup.*, ch. 10.

Cette tyrannie de l'orgueil à laquelle nous sommes tous soumis est la première plaie de la nature déchue. Le péché d'Adam, notre père, fut surtout un péché d'orgueil. Au lieu de s'ordonner vers Dieu, principe et fin de toutes choses, il rêva de se substituer à sa place, sur cette parole du tentateur : « Vous serez comme des dieux[1]. » C'est le trait caractéristique du péché d'origine. Le premier homme ne pouvait tomber par l'effet de la concupiscence charnelle, tout en lui étant jusque-là calme et soumis dans la partie inférieure de son être.

Tel est le sentiment de saint Thomas[2], suivi par toute l'École et devancé par l'enseignement des Pères, en particulier saint Ambroise[3], saint Augustin[4], saint Jean Chrysostome[5], saint Prosper[6], saint Léon[7], saint Grégoire le Grand[8], saint Bernard[9].

Cette aversion de Dieu et cette complaisance en soi-même sont devenues la principale infirmité de l'homme. Par un instinct indestructible, il se regarde, se recherche et s'admire; il tend à s'élever, à rayonner, à se faire centre pour tout appeler à lui. Il se dilate d'aise dans le sentiment de sa propre excellence; il déploie l'énergie et l'application dont il est capable pour monter et dominer, et principalement pour secouer tout joug et toute infériorité. Il

[1] *Gen.* III, 5 : Et eritis sicut dii.

[2] *Sum* 2.2, q. 163, a. 1 : Primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam Unde manifestum est quod primum peccatum primi hominis fuit superbia.

[3] *Serm.* 14 *in Psalm.* 118.

[4] *De Civ. Dei* l. 14, c. 13 : Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi jam ille sibi ipsi placere cœpisset. Hinc enim et delectavit quod dictum est : *Eritis sicut dii.*

[5] *Hom.* XVI, *in Gen.*

[6] *De Vita contempl.* l. 2, c. 19.

[7] *Serm.* 5 *de Nativit.*

[8] *Moral.* l. 34, c. 19.

[9] *Serm.* 1 *de Adv.* n. 3.

porte la vaine complaisance dans les actions les plus saintes[1] et les plus hautes vertus[2], jusque dans l'humilité[3].

V. — Par son caractère intrinsèque, qui est de détacher et d'isoler de Dieu pour ne relever que de soi, l'orgueil est le plus grand des péchés. Dans les autres, on se détourne par ignorance, par infirmité ou le désir de quelque bien fini; en celui-ci, on se sépare de Dieu pour se soustraire à sa supériorité, ce qui implique le mépris du bien souverain et l'acceptation directe du mal[4].

VI. — L'orgueil est encore signalé comme la source de tous les péchés[5]. Selon saint Augustin[6], il donne naissance à la sensualité, ou à la jouissance égoïste et solitaire : on veut être heureux en soi-même à la façon de Dieu. Mais, ainsi que l'enseigne saint Thomas[7], ce péché est appelé le

[1] S. Augustin, *Epist.* 211, n. 6, p. 184 : Alia quippe quæcumque iniquitas in malis operibus exercetur ut fiant : superbia vero etiam bonis operibus insidiatur ut pereant.

[2] S. Greg. *Moral.* l. 34, c. 18 : Aliquando homo ex summis cœlestibusque virtutibus intumescit.

[3] S. Thomas, 2.2, q. 162, a. 5, ad 3 : Superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, in quantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit... Unde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

[4] S. Thomas, *ibid.* a. 6 : Ex parte aversionis, superbia habet maximam gravitatem; quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, vel propter desiderium cujuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et ejus regulæ subjici... Et ideo averti a Deo et ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus, etc.

[5] *Eccli.* x, 15 : Quoniam initium omnis peccati est superbia.

[6] *De vera Relig.* c. 45, p. 388 : Quid enim aliud in ea (carnis voluptate) homo appetit, nisi solus esse, si fieri potest, cui cuncta subjecta sint, perversa scilicet imitatione omnipotentis Dei... Habet ergo et superbia quemdam appetitum unitatis et omnipotentiæ.

[7] *Sum.* 1.2, q. 84, a. 2 : Dicendum quod quidam dicunt superbiam dici tripliciter. Uno modo secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ; et sic dicunt quod est speciale peccatum. Alio modo secundum quod importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum, qui est non subdi ejus præcepto; et sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo secundum quod importat quam-

principe de tous les autres, parce qu'en tout péché il y a l'aversion et le mépris de Dieu qui caractérisent l'orgueil, et que la révolte de l'orgueil prédispose à toutes les autres.

VII. Que l'orgueil soit le plus grand obstacle à la perfection, il est facile de s'en convaincre en rapprochant leurs notions respectives. La perfection consiste dans la charité, qui fait aimer Dieu par-dessus toutes choses et notre prochain comme nous-mêmes pour Dieu. Et l'orgueil est une estime déréglée de soi-même, qui fait que l'on se préfère à tout, et que l'on veut s'élever au-dessus de tous. La perfection, c'est l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même; l'orgueil c'est l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu. Comme le remarque saint Augustin[1], ces deux amours contraires font les deux cités ennemies : la cité du bien et la cité du mal, la cité céleste et la cité terrestre, la cité de la perfection et la cité de la perdition.

Sur cette opposition de l'amour de Dieu et de l'amour-propre, écoutons Bossuet, toujours sublime quand il peint le néant de la créature devant Dieu.

« Les contraires se connaissent l'un par l'autre : l'injustice de l'amour-propre se connaît par la justice de la charité, dont l'amour-propre est l'éloignement et la privation. Saint Augustin les définit toutes deux en cette sorte : « La charité, dit ce saint, c'est l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même »; et, au contraire, « la cupidité est l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu. » Quand on dit que l'amour de Dieu va jusqu'au mépris de soi-même,

dam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione naturæ; et sic dicunt quod est initium omnis peccati.

[1] *Civ. Dei* l. 14, c. 28 : Fecit itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; cœlestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in seipsa, hæc in Domino gloriatur. Illa enim quærit ab hominibus gloriam; huic autem Deus, conscientiæ testis, maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; hæc dicit Deo suo : *Gloria mea et exaltans caput meum*, etc.

on entend jusqu'au mépris de soi-même par rapport à Dieu, et en se comparant à lui; et en ce sens, douter qu'on se puisse mépriser soi-même, ce serait douter des premiers principes de la raison et de la justice. Le mépris est opposé à l'estime. Mais que peut-on estimer en comparaison de Dieu? ou que lui peut-on comparer? puisqu'il est CELUI QUI EST, et le reste n'est rien devant Dieu; ce qui fait dire au prophète : « Les nations devant Dieu ne sont qu'une goutte d'eau, et comme un petit grain dans une balance; et les plus vastes contrées ne sont qu'un peu de poussière[1]. » On ne peut rien de plus vil : et cependant l'Écriture n'est pas contente de cette expression, et la trouve encore trop forte pour la créature; elle en vient donc, pour parler avec une entière justesse et précision, à cette sentence : « Toutes les nations devant Dieu sont comme n'étant pas, et il les estime comme un néant[2]. »

En voulez-vous davantage? Ce n'est pas d'un homme qu'il parle en particulier, c'est de toute une nation, auprès de laquelle un seul homme n'est rien. Mais toute cette nation n'est elle-même qu'une goutte d'eau, qu'un petit grain, qu'un vil amas de poussière; et non seulement une nation n'est que cela, mais toutes les nations sont encore moins; elles ne sont qu'un néant. Plus il entasse de choses ensemble, plus il déprise ce qu'il entasse avec tant de soin. Une nation n'est qu'une goutte d'eau; mais toutes les nations, que seront-elles? Quelque chose de plus peut-être? Point du tout : plus vous mettez ensemble d'êtres créés, plus le néant y paraît.

Il ne faut donc pas s'étonner que l'amour de Dieu aille jusqu'au mépris de soi-même : on ne peut pas se mépriser davantage que de se considérer comme un néant. C'est donc la justice d'être un néant devant Dieu, et d'avoir pour

[1] *Is.* XL, 15.
[2] *Ibid.* 17.

soi-même le dernier mépris. Il n'y a qu'à dire avec saint Michel : « Qui est comme Dieu? » Qui mérite de lui être comparé, ou d'être nommé devant sa face? Il est CELUI QUI EST; et la plénitude de l'être est en lui. Multipliez les créatures, et augmentez-en les perfections de plus en plus jusqu'à l'infini; ce ne sera toujours, à les regarder en elles-mêmes, qu'un non-être. Et que sert d'amasser beaucoup de non-être? De tout cela en fera-t-on autre chose qu'un non-être? Rien autre chose sans doute. O homme, aime donc Dieu comme celui qui est seul, et porte l'amour de Dieu jusqu'à te mépriser comme un néant.

Mais, au lieu de pousser l'amour de Dieu comme il devait, jusqu'au mépris de soi-même, il a poussé l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu; il a suivi sa volonté propre jusqu'à oublier celle de Dieu, jusqu'à ne s'en soucier en aucune sorte, jusqu'à passer outre malgré elle, et à vouloir agir et se contenter indépendamment de Dieu, et ne s'arrêter non plus à sa défense que s'il n'était pas. Ainsi c'est le néant qui compte pour rien celui qui est, et qui au lieu de se mépriser soi-même pour l'amour de Dieu, qui était la souveraine justice, sacrifie la gloire et la grandeur de Dieu, qui seul possède l'être, à la propre satisfaction de soi-même, quoiqu il ne soit qu'un néant, qui est le comble de l'injustice et de l'égarement[1]. »

Celui-là donc qui aspire à la perfection doit combattre l'orgueil et user de tous les remèdes propres à guérir, ou du moins à réduire ce mal hideux qui ronge l'âme humaine.

VIII. — Le premier remède est un examen attentif de ce que nous sommes en notre fond pour l'être, les actes, la vertu, et de ce que Dieu est en lui-même et par rapport à nous. La réflexion sur notre néant et notre misère,

[1] *Traité de la Conc.*, ch. 12.

sur l'être infini de Dieu, et sa libéralité met à découvert l'injustice, l'ingratitude, l'ineptie de l'orgueil. Le tableau que Bossuet vient de faire de la vanité de la créature devant Dieu peut servir de modèle.

Saint Thomas[1] observe que le péché de superbe est très difficile à éviter, parce qu'il s'insinue dans l'âme de mille manières secrètes, mais qu'il n'atteint point sa gravité tant que le jugement de la raison n'est pas expressément formé; et d'autre part, qu'il est aisé de le combattre lorsque l'attention de l'esprit est attirée sur ce désordre, par la considération de l'infirmité humaine, de la grandeur de Dieu ou de la futilité des biens dont on s'enorgueillit.

IX. — Il est bon aussi de considérer combien ce vice est odieux aux hommes. Chose étrange, nous sommes tous plus ou moins malades de ce mal de l'orgueil, et nous ne pouvons le supporter dans les autres. En face de l'orgueilleux, on se roidit, on se révolte, on méprise. Il faut voiler cette infirmité comme l'on cache une maladie honteuse, sous peine de devenir l'objet de la réprobation universelle.

X. — La méditation doit s'étendre encore aux châtiments qui frappent les orgueilleux. Il n'est pas rare que la préoccupation de se grandir et de dominer n'aboutisse à la folie. Le cerveau s'exalte et se trouble sous l'effort des

[1] *Sum.* 2 2, q. 162, a. 6, ad 1 : Difficile est vitare aliquod peccatum propter ejus latentiam; et hoc modo superbiam difficile est vitare, quia ex ipsis bonis occasionem sumit... Et ideo motus superbiæ occulte subrepens non habet maximam gravitatem antequam per judicium rationis deprehendatur : sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur, tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud (*Eccli.* x, 9): *Quid superbit terra et cinis?* tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundum illud (*Job*, xv, 13) : *Quid tumet contra Deum spiritus tuus?* tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus superbit homo, secundum illud (*Is.* xl, 6) : *Omnis caro fœnum et omnis gloria ejus quasi flos agri*, et infra (lxiv, 6) : *Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ.*

mêmes pensées, et Dieu, par une loi sévère de sa providence, permet ces bouleversements pour punir les tentatives insensées d'élévation. Les deux formes les plus ordinaires de la démence sont la manie de la grandeur, qui rêve l'extraordinaire, les distinctions, la gloire, les honneurs; et celle de la persécution, qui voit partout des adversaires, des complots, des périls : l'une et l'autre proviennent souvent de désirs ambitieux, que l'on croit satisfaits ou qu'on désespère de réaliser.

Mais le châtiment le plus ordinaire est l'incontinence[1]. Pour ramener les superbes au sentiment de leur misère, Dieu les abandonne aux ignominies des passions charnelles. Ils veulent s'égaler au Très-Haut, et ils descendent au niveau, au-dessous même de la bête.

XI. — Enfin la conséquence certaine, logique, et de toutes la plus redoutable de l'orgueil, est la suppression de la grâce. L'Écriture l'affirme expressément : « Dieu, dit saint Jacques[2], résiste aux superbes, et il donne sa grâce aux humbles. » Un simple raisonnement suffit pour expliquer ce résultat.

La grâce, c'est Dieu habitant dans nos âmes et les associant à sa vie. Quand Dieu s'éloigne, la grâce disparaît. Or de toutes les causes qui éloignent Dieu d'une âme, l'orgueil est la plus impérieuse. Dieu s'aime invinciblement, et tout ce qu'il fait, il le fait par amour pour lui-même[3].

[1] S. Thomas, 2.2, q. 162, a. 6, ad 3 : Sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam ad convincendum superbiam hominum, Deus aliquos punit permittens eos ruere in peccata carnalia, quæ etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent... Qui detinetur superbia et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut, per hanc humiliatus, a confusione exurgat. Ex quo etiam patet gravitas superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere; ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro ejus remedio Deus permittit homines ruere in alia peccata.

[2] *Jac.* IV, 6 : Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.

[3] *Prov.* XVI, 4 : Universa propter semetipsum operatus est Dominus.

Tout part de lui comme de sa source et revient à lui comme à sa fin, et il se complaît dans la vue de cette dépendance universelle, parce qu'elle est l'expression de la vérité. Être le premier et le dernier, la cause et la fin[1], c'est là sa gloire, dont il est extrêmement jaloux ; il ne peut souffrir qu'on y porte la moindre atteinte, et il déclare, avec l'accent de la majesté et de la puissance, qu'il ne donnera sa gloire à personne[2], qu'il ne cédera point de ses droits de maître et de Seigneur[3]. Et l'orgueilleux tend à ravir à Dieu ce titre de souverain et à le priver de sa gloire ; il ne tient pas à lui que Dieu ne soit détrôné et qu'il ne prenne sa place. Dieu repousse de toute l'énergie de sa nature cette usurpation sacrilège et résiste au superbe comme on résiste à quiconque essaye d'attenter à la vie. Ainsi l'orgueil ne met pas seulement Dieu en fuite comme les autres péchés, mais il le constitue à l'état d'opposition et de résistance; et de la sorte, non seulement il arrête le cours de la grâce, il en tarit la source. Sans grâce, il n'y a plus ni perfection ni salut.

XII. — Avec la méditation de l'injustice, de l'absurdité et des conséquences funestes de l'orgueil, le moyen le plus efficace, le seul efficace au fond, pour s'en préserver, est la prière.

La prière a la vertu d'attirer la grâce, et par conséquent de ramener Dieu en nous-mêmes. Mais elle renferme cette efficacité spéciale contre l'orgueil d'être un acte contraire, un acte d'humilité.

[1] *Ap.* I, 8 : Ego sum A et Ω, principium et finis.

[2] *Is.* XLVIII, 11 : Propter me, propter me faciam ut non blasphemer, et gloriam meam alteri non dabo.

[3] *Ibid.* XLII, 28 : Ego Dominus, hoc est nomen meum, gloriam meam alteri non dabo, et laudem meam sculptilibus.

CHAPITRE XIII

LES DIVERSES CONCUPISCENCES

2° DE LA SENSUALITÉ

Définition de la sensualité. — Elle réside dans les cinq sens. — Le corps en est le siège, mais c'est l'âme qui la ressent. — De ces délectations, les unes sont légitimes, les autres désordonnées. — Difficulté d'observer la limite qui sépare les unes des autres. — Depuis la chute originelle, la chair est le tourment de l'homme. — Toutes les énergies de l'instinct tendent à se concentrer autour de deux fonctions concernant l'individu et l'espèce. — L'empire sur ses instincts sensuels ennoblit l'homme, la servitude le déshonore. — La vie de la chair est l'inverse de la perfection. — Parallèle entre l'orgueil et la sensualité. — La première précaution contre la chair est de savoir s'abstenir de ce qui est permis. — La seconde est de se durcir à la souffrance. — L'étude est un autre préservatif naturel. — Remèdes tirés de la foi : la pensée de l'enfer et du purgatoire. — La méditation de la passion du Sauveur. — La prière.

I. — Le second mouvement de la concupiscence est dans ce que saint Paul appelle la convoitise de la chair contre l'esprit[1]. Cette révolte consiste dans la recherche désordonnée des plaisirs des sens ou du corps.

C'est ici surtout que l'instinct prévient la raison, et voilà

[1] S. Thomas, *Sum.* 1.2, q. 30, a. 1 : Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili quæ ab ea denominatur.

pourquoi la dénomination de concupiscence s'applique principalement aux mouvements spontanés qui tendent aux jouissances sensibles.

Cet appétit extrême pour le plaisir réside dans nos sens et se produit par autant de manières diverses que nous avons d'organes pour entrer en relation avec le monde matériel.

II. — Les cinq sens sont les fenêtres[1] par où l'ennemi entre dans la forteresse de notre âme et s'y établit en maître. L'âme est tour à tour vaincue ou du moins tentée par les yeux, les oreilles, l'odorat, la bouche et le toucher. Les vains spectacles, le faux éclat des choses rares et auxquelles les hommes attachent du prix, les formes corporelles et la seule vue de la chair gagnent l'âme par le canal des yeux. Les chants voluptueux, les paroles lascives la sollicitent par celui des oreilles. Les parfums et les senteurs agréables l'amollissent à travers l'odorat et servent d'amorce à la volupté. Les douceurs de la table, du manger et du boire, sont une des grandes préoccupations humaines. Des plaisirs qui tiennent au toucher, on n'en parle qu'en rougissant ; mais qui ne sait que la plus fougueuse passion est là, qu'elle met en jeu toutes les autres, et que sa violence confine à la folie[2] ?

[1] *Jer.* IX, 21 : Ascendit mors per fenestras nostras.

[2] S. Jérôme, *Adv. Jovinian.* l. 2, c. 12, Migne, *Patr.* t. 23, col. 297 : Per quinque sensus quasi per quasdam fenestras vitiorum ad animarum introitus est. Horum perturbationibus anima prægravatur, et capitur adspectu, auditu, odoratu, sapore, tactu. Si circensibus quispiam delectetur, athletarum certamine, si mobilitate histrionum, si formis mulierum, splendore gemmarum, vestium, metallorum, et cæteris hujuscemodi, per oculorum fenestras animæ capta libertas est, et implevit illud propheticum : *Mors intravit per fenestras vestras.* Rursum auditus vario organorum cantu et vocum inflexionibus delinitur, et carmine poetarum et comœdiarum, mimorumque urbanitatibus et strophis, et quidquid per aures introiens virilitatem mentis effœminat. Odoris autem suavitas, et diversa thymiamata, et amomum, et cyphi, œnanthe, muscus, et peregrini muris pellicula, quod dissolutis et amatoribus conveniat, nemo nisi dissolutus negat. Porro ciborum aviditas, quod avaritiæ mater sit, et animum quasi quibusdam com-

La vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le tact, sont donc autant de foyers de concupiscence.

« Selon la doctrine de saint Augustin, cette malignité de la concupiscence se répand dans l'homme tout entier. Elle court, pour ainsi parler, dans toutes les veines et pénètre jusqu'à la moelle des os. C'est une racine envenimée qui étend ses branches par tous les sens : l'ouïe, les yeux et tout ce qui est capable de plaisir en ressent l'effet ; les sens se prêtent la main mutuellement ; le plaisir de l'un attire et fomente celui de l'autre, et il se fait de leur union un enchaînement qui nous entraîne dans l'abîme de mal. Il faut, dit saint Augustin, distinguer dans l'opération de nos sens la nécessité, l'utilité, la vivacité du sentiment, et enfin l'attachement au plaisir sensible : *libido sentiendi*. De ces quatre qualités des sens, les trois premières sont l'œuvre du Créateur : la nécessité du sentiment se fait remarquer dans les objets qui frappent nos sens à chaque moment; on en éprouve l'utilité, dit saint Augustin, particulièrement dans le goût, qui facilite le choix des aliments et en prépare la digestion; la vivacité des sens est la même chose que la promptitude de leur action et la subtilité de leurs organes. Ces trois qualités ont Dieu pour auteur; mais c'est au milieu de cet ouvrage de Dieu que l'attache forcée au plaisir sensible et son attrait indomptable, c'est-à-dire la concupiscence introduite par le péché, établit son siège. C'est celle-là, dit saint Augustin, qui est l'ennemie de la sagesse, la source de la corruption, la mort des vertus :

pedibus degravatum in terra teneat, quis ignorat? Propter brevem gulæ voluptatem, terræ lustrantur et maria, et ut mulsum vinum pretiosusque cibus fames nostras transeat, totius vitæ opera desudamus. Tactus autem alienorum corporum et fœminarum ardentior appetitus vicinus insaniæ est. Ob hunc sensum, cupimus, irascimur, gestimus, invidemus, æmulamur, solliciti sumus, et expleta voluptate, per quamdam plenitudinem rursus accendimur, quærimusque facere quod, cum fecerimus, iterum pœniteamus. Igitur, cum per has portas, quasi quidam perturbationum cunei ad arcem nostræ mentis intraverint, ubi erit libertas, ubi fortitudo ejus? etc.

les cinq sens sont cinq ouvertures par où elle prend son cours sur ces objets, et par où elle en reçoit les impressions; mais ce Père a démontré qu'elle est la même partout, parce que c'est partout le même attrait du plaisir, la même indocilité des sens, la même captivité et la même attache du cœur aux objets sensibles. Par quelque endroit que vous le frappiez, tout s'en ressent. Le spectacle saisit les yeux; les tendres discours, les chants passionnés pénètrent le cœur par les oreilles. Quelquefois la corruption vient à grands flots, quelquefois elle s'insinue goutte à goutte : à la fin on n'en est pas moins submergé. On a le mal dans le sang et dans les entrailles avant qu'il éclate par la fièvre[1]. »

III. — Quoique le corps soit le siège du plaisir, c'est l'âme qui le ressent. Dès qu'une excitation se produit sur nos organes, l'âme répond par un mouvement spontané et sort, pour ainsi dire, d'elle-même, pour savourer ou repousser l'objet qu'on lui présente. Ce mouvement, qui constitue l'instinct animal, n'est pas libre; la volonté ne peut que le modérer en prévenant les occasions qui l'excitent, en refusant de le suivre et de le satisfaire dans ses convoitises, ou enfin en lui accordant ce qui est permis et en lui retranchant ce qui est désordonné.

IV. — Les exigences de l'instinct sont, en effet, de deux sortes : les unes sont conformes à l'ordre de la nature et au plan providentiel de Dieu sur l'homme; les autres blessent les lois de l'ordre et de la raison : celles-ci sont mauvaises et défendues, celles-là sont légitimes[2]. Dans les unes

[1] Bossuet, *Maximes et réflexions sur la comédie*, n. 8, t. 12, p. 324.

[2] S. Augustin, *de verbis Apost.* n. 2, t. 19, p. 357, *serm.* 159 : Hæc omnia quæ nos delectant in sensibus corporis, aliqua licita sunt. Delectant enim, ut dixi, oculos spectacula ista magna naturæ; sed delectant oculos etiam spectacula theatrorum. Hæc licita, illa illicita. Psalmus sacer suaviter cantatus, delectat auditum; sed delectant auditum etiam cantica histrionum. Hoc licite, illud illicite. Delectant olfatum flores et aromata, et hæc Dei creatura; delectant olfatum etiam thura in aris dæmoniorum. Hoc licite, illud illicite. Delectat gustum cibus non prohibitus; delectant gustum etiam

et les autres le plaisir est le même; mais, quand les délectations qui réjouissent le corps sont contraires à la loi de Dieu, elles donnent la mort à l'âme[1].

V. — La difficulté est d'observer la limite qui sépare la délectation bonne et permise de celle qui est désordonnée et défendue. Cette difficulté est d'autant plus grande que l'usage de ce qui est licite allume la convoitise de ce qui est interdit.

Bien plus, les satisfactions accordées à un sens éveillent les appétits des autres. Cela vient de ce que le plaisir localisé dans les cinq sens se trouve répandu par tout le corps, et que toucher à l'un c'est faire vibrer l'organisme tout entier.

Ceci est particulièrement vrai des sens du toucher, qui réside à tous les points du corps, et qui, depuis le péché originel, tend aux jouissances animales avec une vivacité et une violence que n'ont point les autres sens. C'est pourquoi la délectation qui accompagne la génération est appelée simplement l'œuvre et le plaisir de la chair.

« Tous les plaisirs des sens, dit Bossuet[2], s'excitent les uns les autres; l'âme qui en goûte en remonte aisément à la source qui les produit tous. Ainsi les plus innocents, si l'on n'est toujours sur ses gardes, préparent aux plus coupables; les plus petits font sentir la joie qu'on ressentirait dans les plus grands, et réveillent la concupiscence. Il y

epulæ sacrilegorum sacrificiorum. Hoc licite, illud illicite. Delectant conjugales amplexus; delectant etiam meretricum. Hoc licite, illud illicite. Videtis ergo, charissimi, esse in istis corporis sensibus licitas et illicitas delectationes. Justitia sic delectet ut vincat etiam licitas delectationes; et ei delectationi qua licite delectaris, præpone justitiam.

[1] Bossuet, *Connaiss. de Dieu et de soi-même*, c. 2, n. 8 : Le plaisir, de lui-même, est un trompeur; et quand l'âme s'y abandonne sans raison, il ne manque jamais de l'égarer, non seulement en ce qui la touche, comme quand il lui fait abandonner la vertu, mais encore en ce qui regarde le corps, etc.

[2] *Traité de la Concupiscence*, c. 5.

a même une mollesse et une délicatesse répandues dans tout le corps, qui, faisant chercher un repos dans le sensible, le réveillent et en entretiennent la vivacité. On aime son corps avec une attache qui fait oublier son âme et l'image qu'elle porte empreinte dans son fond : on ne se peut rien refuser; un soin excessif de sa santé fait qu'on flatte le corps en tout; et tous ces divers sentiments sont autant de branches de la concupiscence de la chair.

« Hélas ! je ne m'étonne pas si un saint Bernard craignait la santé parfaite dans les religieux; il savait où elle nous mène, si on ne sait châtier son corps avec l'Apôtre et le réduire en servitude par les mortifications, par le jeûne, par la prière et par une continuelle occupation de l'esprit. Toute âme pudique fuit l'oisiveté, la nonchalance, la délicatesse, la trop grande sensibilité, les tendresses qui amollissent le cœur, tout ce qui flatte les sens, les nourritures exquises; tout cela n'est que la pâture de la concupiscence de la chair, que saint Jean nous défend, et en entretient le feu. »

VI. — Le péché originel nous soumet tous à cette tyrannie des sens, et allume dans nos membres, et jusque dans les profondeurs de notre âme, le feu des convoitises charnelles.

Personne n'a jamais exprimé avec plus de vivacité et d'amertume que saint Paul ce combat de la chair contre l'esprit, cette lutte acharnée et continue que nous avons à soutenir contre nous-mêmes en nos organes et en nos membres. Il suffit de citer ce qu'il dit de lui-même avec une humilité profonde et une indignation vengeresse.

« Nous savons, dit-il[1], que la loi est spirituelle, mais moi

[1] *Rom.* VII, 14-25 : Scimus enim quia lex spiritualis est : ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato. Quod enim operor non intelligo; non enim quod volo bonum, hoc ago : sed quod odi malum, illud facio. Si autem quod nolo illud facio, consentio legi, quia bona est. Nunc autem jam

je suis charnel, vendu pour être l'esclave du péché. Car ce que je fais, je ne le comprends pas : le bien que je veux, je ne le fais point, et je fais le mal que je hais. Si je fais ce que je ne veux pas, j'acquiesce à la loi, je la reconnais bonne. Ainsi ce n'est pas moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. Je sais que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair; car le vouloir est près de moi; mais accomplir le bien, je ne sais y parvenir; encore un coup, le bien que je veux, je ne le fais point, et le mal que je ne veux pas, je le fais. Si donc je fais ce que je ne veux pas, ce n'est pas moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi... Je vois dans mes membres une autre loi qui combat la loi de mon esprit, et me captive sous la loi du péché, qui est dans mes membres. » Et résumant sa plainte en un mot, il s'écrie : « Malheureux homme que je suis! qui me délivrera de ce corps qui me vaut la mort? La grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur. Moi-même donc j'obéis par l'esprit à la loi de Dieu, et par la chair à la loi du péché. »

Et dans la deuxième Épître aux Corinthiens, après avoir raconté ses visions et ses transports, il parle ainsi : « Afin que la grandeur de ces révélations ne m'enorgueillisse, j'ai à subir l'aiguillon de ma chair, l'ange de Satan, qui me soufflette. J'ai trois fois prié le Seigneur qu'il se retirât de moi. Et il m'a dit : Ma grâce te suffit; car ma force éclate dans la faiblesse. Avec joie donc je me glorifierai dans mes

non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Scio enim quia non habitat in me, hoc est in carne meo, bonum. Nam velle, adjacet mihi, perficere autem malum non invenio. Non enim quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago. Si autem quod nolo illud facio, jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Invenio igitur legem volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adjacet. Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem. Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati quæ est in membris meis. Infelix ego homo! quis me liberabit de corpore mortis hujus! Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum..

infirmités, afin que la force du Christ habite en moi..., car quand je suis faible, alors je suis fort[1]. »

VII. — Dans l'homme déchu, le corps domine ou du moins tend à asservir l'âme, et dans le corps toutes les forces de l'instinct semblent se concentrer autour de deux fonctions animales : se nourrir et procréer. Les autres sens sont au service de ces deux, qui absorbent et tyrannisent tout l'homme. Et, il faut le remarquer, dans ces deux opérations vitales, la concupiscence cherche moins leur fin providentielle et morale, qui est de conserver l'individu et de perpétuer l'espèce, que le plaisir et la jouissance, à ce point que, si la raison n'intervient pour contenir l'appétit instinctif, ces sens réprouvés vont à la ruine de l'individu et à l'extinction de l'espèce.

Écoutons Bossuet nous décrire ces deux excès qui font la honte de l'homme.

« Le plaisir de la nourriture les captive : au lieu de manger pour vivre, *ils semblent,* comme disait un ancien et après lui saint Augustin, *ne vivre que pour manger.* Ceux-là qui savent régler leurs désirs et sont amenés au repas par la nécessité de la nature, trompés par le plaisir et engagés plus avant qu'il ne faut par ces appas, sont transportés au delà des justes bornes; ils se laissent insensiblement gagner à leur appétit, et ne croient jamais avoir entièrement satisfait au besoin, tant que le boire et le manger flattent leur goût. Ainsi, dit saint Augustin, la convoitise ne sait jamais où finit la nécessité : *Nescit cupiditas ubi finitur necessitas*[2]. C'est donc là une maladie

[1] *II Cor.* XII, 7-10 : Et ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ, angelus Satanæ, qui me colaphizet. Propter quod ter Dominum rogavi ut discederet a me; et dixit mihi : Sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur. Libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi... Cum enim infirmor, tunc potens sum.

[2] *Contra Julian.* l. 4, n. 70, p. 298 : Ita nescit cupiditas ubi finitur necessitas.

que la contagion de la chair produit dans l'esprit, une maladie contre laquelle on ne doit point cesser de combattre ni d'y chercher des remèdes par la sobriété et la tempérance, par l'abstinence et par le jeûne.

« Mais qui oserait penser à d'autres excès qui se déclarent d'une manière bien plus dangereuse dans un autre plaisir des sens? Qui, dis-je, oserait en parler ou oserait y penser, puisqu'on n'en parle pas sans pudeur et qu'on n'y pense point sans péril, même pour le blâmer? O Dieu, encore un coup, qui oserait parler de cette profonde et honteuse plaie de la nature, de cette concupiscence qui lie l'âme au corps par des liens si tendres et si violents, dont on a tant de peine à se déprendre, et qui cause aussi dans le genre humain de si effroyables désordres? Malheur à la terre, malheur à la terre, encore un coup, malheur à la terre, d'où sort si continuellement une si épaisse fumée, des vapeurs si noires qui s'élèvent de ces passions ténébreuses, et qui nous cachent le ciel et la lumière; d'où partent aussi des éclairs et des foudres de la justice divine contre la corruption du genre humain[1]. »

Il convient d'ajouter que les satisfactions de la table préparent les autres plaisirs, plus honteux, et qu'entre les uns et les autres il existe une liaison fatale[2]. Le vin et la bonne chère sont l'aliment de l'impureté[3].

VIII. — La concupiscence est le tourment de la vie humaine. Si l'homme lutte courageusement, il souffre sans

[1] *Trait. de la Concup.* c. 4.

[2] S. Jérôme, *Adv. Jovinian.* l. 2, c. 12, 14, t. 23, col. 297 et seq. 4 : Esus carnium et potus vini, ventrisque saturitas, seminarium libidinis est. Unde et Comicus : *Sine Cerere*, inquit, *et Libero, friget Venus*... Luxuriosa res vinum... Quidquid supra fuerit, non ad vitæ necessitatem spectare, sed ad vitium voluptatis.

[3] S. Jean Chrysost. *In ep. ad Rom. hom.* 24 : Nihil enim adeo et concupiscentiam et iram inflammat atque ebrietas et vinolentia. Atque ideo, cum primum dixisset : *Non comessationibus et ebrietatibus*, tunc subjunxit : *Non cubilibus ac lasciviis, non contentione et æmulatione.*

doute, mais il sort de ce combat purifié, grandi, maître de lui-même, riche de mérites et d'honneur. L'âme qui résiste aux sollicitations répétées des sens affirme et exerce son empire sur son corps, et à mesure qu'elle triomphe, le corps s'assujettit, les sens obéissent, les passions se modèrent.

Au contraire, quand l'âme succombe, elle devient l'esclave des membres et le jouet des sensations. Plus elle cède, moins elle garde de liberté et de repos. En se détachant du maître qui lui donne la vie et la paix, elle cesse de s'appartenir.

La sensualité déshonore l'homme en faisant prédominer en lui l'instinct sur la raison ; elle le fait descendre au-dessous de lui-même et l'égale à la brute, selon cette parole de l'Écriture : « L'homme n'a point compris sa grandeur ; il a été comparé aux animaux sans raison, et il leur est devenu semblable[1]. »

IX. — Un tel abaissement est l'inverse de la perfection chrétienne, qui retire l'âme des créatures inférieures et d'elle-même pour l'élever et la reposer en Dieu. L'homme sensuel, non seulement n'est pas uni à Dieu, mais il perd le sens des choses divines, ainsi que le dit saint Paul[2] ; sa vie est dans le corps. Esclave de ses membres, il a déserté les hauteurs supérieures de l'esprit pour se plonger et s'avilir dans la chair. S'il garde la lucidité de l'intelligence et l'usage de la raison, c'est pour les choses humaines, et surtout pour la satisfaction des sens ; mais le monde de la foi lui est comme interdit, ou il n'y voit que des contradictions et des impossibilités. Sans doute il y a des degrés dans cet aveuglement de l'esprit, comme il y en a dans la servi-

[1] *Ps.* XLVIII, 13 : Et homo, cum in honore esset, non intellexit ; comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis.

[2] *I Cor.* II, 14 : Animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei ; stultitia est illi, et non potest intelligere.

tude charnelle ; l'un est presque toujours dans la proportion de l'autre.

Ce que nous disons de la sensualité en général est particulièrement vrai de la passion de l'impureté. Elle renverse le sens et détourne les yeux de l'âme du ciel et des choses éternelles[1]. Ici le désordre est toujours mortel : non seulement on compromet la perfection, mais on renonce au salut. Les ténèbres se répandent dans l'âme et y font une nuit épaisse.

« Non, dit Bourdaloue[2], il n'y a point de péché qui jette l'homme dans un aveuglement plus profond, et saint Chrysostome en apporte une raison bien évidente ; parce que ce péché, dit-il, est un attachement déréglé et même un assujettissement honteux de l'esprit à la chair, et que par là il rend, pour ainsi dire, l'esprit tout charnel. D'où vient que saint Paul, en parlant d'un impudique, ne l'appelle plus absolument homme, mais homme charnel, *animalis homo*. Or, de prétendre qu'un homme charnel puisse avoir des connaissances raisonnables, c'est vouloir que la chair soit esprit, et voilà pourquoi l'Apôtre conclut qu'un homme possédé de cette passion, quelque intelligent qu'il paraisse d'ailleurs, ne connaît plus les choses de Dieu, parce qu'elles ne sont plus de son ressort... Nous voyons ces hommes esclaves de leur sensualité, au moment que la passion les sollicite, fermer les yeux à toutes considérations divines et humaines... Ils perdent surtout trois connaissances : la connaissance d'eux-mêmes, la connaissance de leur propre péché et la connaissance de Dieu. »

X. — Si l'on compare le désordre de la chair avec celui de l'orgueil, par certains côtés celui-ci l'emporte sur celui-là ; par d'autres, il paraît plus de dépravation dans le premier que dans le second.

[1] *Dan.* XIII, 9 : Et everterunt sensum suum et declinaverunt oculos suos ut non viderent cœlum.

[2] *Serm. sur l'impureté*, t. 3, p. 97-99.

A ne regarder que le point de départ, l'orgueil est plus désordonné, car il prélude à tout péché par la séparation de Dieu; mais si l'on considère le terme de la chute, la sensualité est plus avilissante : dans l'orgueil, l'homme se sépare de Dieu pour tomber sur lui-même, tandis que dans la sensualité il descend au-dessous et s'égale à l'animal sans raison.

Seulement la première chute prépare la seconde. En rompant avec Dieu, qui est son bien principal, l'âme se condamne à n'avoir plus que les biens sensibles et charnels, et ainsi la chute dernière et grossière de la chair est comme la suite de la chute première de l'orgueil.

Sous le rapport de la difficulté, il est moins aisé de prévenir et d'apercevoir les mouvements de l'orgueil que ceux de la chair, à cause de leur fréquence et de leur subtilité; mais, la tentation une fois déclarée, la chair est plus redoutable dans ses assauts que l'orgueil; la véhémence de l'instinct sensuel s'accroît sous le feu de l'imagination, tandis que les aspirations de l'amour-propre se dissipent, ainsi que nous l'avons dit, par la considération de notre néant, de la grandeur de Dieu ou de la vanité des biens qui nous tentent.

Voilà pourquoi, quand on cède à l'orgueil d'un consentement pleinement délibéré, il y a plus de péché que de succomber aux tentations charnelles, quoiqu'il y ait plus de honte dans la seconde chute que dans la première. Mais dans les surprises et les concessions indélibérées, le péché de l'orgueil est moins grave que celui de la chair.

XI. — La sensualité est l'obstacle principal à surmonter dans la vie purgative. Il importe de connaître les moyens propres à la contenir et à la réduire. La nature en suggère quelques-uns, mais les plus efficaces viennent de la foi.

La première précaution est de ne pas aller jusqu'au bout des jouissances permises, si l'on ne veut glisser de ce qui est licite à ce qui ne l'est pas. Prétendre que l'on s'arrêtera à temps et qu'à l'aide de la raison on saisira la limite précise au delà de laquelle le péché commence, c'est faire le jeu de l'acrobate, qui, le balancier à la main, marche et se joue sur la corde tendue. Sur cent qui essayent, un à peine parvient à se maintenir en équilibre, et celui-là même, un jour ou un autre, est pris de distraction ou de vertige, et porte la peine de sa témérité. « Ils feront bientôt ce qui n'est pas permis, dit Clément d'Alexandrie[1], ceux qui font tout ce qui est permis. »

Que devient d'ailleurs la perfection dans une conduite qui supprime les conseils et ne tient compte que des préceptes rigoureux?

Au lieu donc de s'accorder tout ce qui n'est pas défendu, il faut tendre à retrancher de ce qui est permis. On peut restreindre beaucoup, sans aucun inconvénient pour le corps, des satisfactions qui délectent les yeux, les oreilles, et particulièrement l'odorat et le tact.

Il est plus difficile de régler le besoin de la nourriture et de ne point dépasser les limites de la nécessité. Saint Augustin en gémit dans ses CONFESSIONS et déclare qu'il lui arrivait plus d'une fois d'avoir à se reprocher des surprises. « Vous m'avez appris sur cela, Seigneur, dit-il[2] en

[1] *Pedag.* l. 2, c. 1 : Cito facient quæ non licent, qui faciunt omnia quæ licent.

[2] *Conf.* l. 10, c. 31 : Hoc me docuisti ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiæ molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur, laqueus concupiscentiæ. Ipse enim transitus voluptas est, et non est alius qua transeatur quo transire cogit necessitas... Et sæpe incertum fit utrum adhuc necessaria corporis cura subsidium petat, an voluptaria cupiditatis fallacia ministerium suppetat. Ad hoc incertum hilarescit infelix anima, et in eo præparat excusationis patrocinium, gaudens apparere quid satis sit moderamini valetudinis, ut obtentu salutis obumbret negotium voluptatis. His tentationibus quotidie conor desistere.

parlant à Dieu, à ne prendre les aliments que comme des remèdes. Mais quand je veux passer de l'état fâcheux de la faim et du besoin à l'état plus tranquille où nous nous trouvons quand nous avons donné à la nature ce qu'il lui faut, la cupidité me tend ses pièges sur ce passage, car la volupté s'y trouve, et il faut nécessairement passer par là pour arriver à ce soulagement dont nous ne saurions nous passer... Il arrive souvent même qu'on ne voit pas bien si c'est encore le besoin qui nous fait manger, ou si ce n'est pas le plaisir qui nous trompe et qui nous emporte, et l'âme est assez misérable pour aimer cette incertitude; car, comme elle espère de s'en faire une excuse, elle est bien aise de ne pas voir les bornes de ce qui suffirait pour la santé, afin que le prétexte du besoin lui donne lieu de satisfaire sa volupté. Je suis tous les jours aux prises contre ces sortes de tentations, et dans cet état j'appelle à mon secours votre main toute-puissante, et vous expose mes agitations et mes peines, car j'avoue que je ne vois pas bien encore ce que j'ai à faire sur cela... Pour la gourmandise, j'avoue qu'elle me surprend quelquefois. »

On peut juger par les perplexités et les aveux de ce grand saint combien il est malaisé dans les besoins du corps de se tenir dans les justes limites.

XII. — La seconde précaution pour prévenir les envahissements sensuels est de savoir souffrir avec calme et égalité d'âme, et de s'imposer à soi-même l'aiguillon de la douleur pour échapper à celui du plaisir. Telle a été la pratique de tous les saints, et l'on ne saurait parvenir à la perfection sans cette acceptation résignée ou volontaire de la souffrance.

S'abstenir et souffrir était l'axiome dont les stoïciens avaient fait la base de leur philosophie. Leur erreur consistait à contester que la douleur fût un mal, montant ainsi à la nature. Mais l'abstention du plaisir, comme ennemi de

la vertu, et le mépris ou du moins le support de la souffrance, sont, en effet, deux conditions de la vie pure et vertueuse.

XIII. — Un autre préservatif naturel contre la sensualité est l'étude ou l'amour de la science.

C'est un fait d'expérience que les voluptés des sens obscurcissent et hébètent l'esprit, tandis que la tempérance et la chasteté prédisposent au travail intellectuel[1]. Non seulement l'abstention des plaisirs sensuels ouvre l'esprit à la science, mais l'étude, à son tour, devient un principe de pureté[2]. En deux mots, le culte des lettres et des sciences demande et inspire le dégagement des sens.

La raison naturelle de ces influences est que l'exercice dominant d'une faculté dans l'homme restreint d'autant la puissance des autres, et aussi parce qu'on retire aux passions sensuelles les objets qui leur servent d'aliment.

XIV. — Les moyens vraiment puissants et les seuls constamment efficaces pour réduire la chair, il faut les demander à la foi.

Dans cet ordre, le premier est la méditation de l'enfer et du purgatoire, des châtiments terribles dont Dieu punit la sensualité. Le Psalmiste demandait à Dieu de pénétrer sa chair de la crainte de ses jugements[3], afin de rester fidèle

[1] S. Thomas, *Sum.* 2.2, q. 15, a. 3 : Ex luxuria oritur cæcitas mentis, ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. Et e converso oppositæ virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur (*Dan.* 1, 17) quod *pueris his*, scilicet abstinentibus et continentibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.*

[2] *Ibid.* q. 188, a, 5 : Valet enim (studium litterarum) ad vitandum carnis lasciviam ; unde et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum : « Ama Scripturarum scientiam et carnis vitia non amabis. » Avertit enim animum a cogitatione lasciviæ, et carnem macerat propter studii laborem, secundum illud (*Eccli.* xxxi, 1) : *Vigilia honestatis tabefaciet carnes.*

[3] *Ps.* cxviii, 120 : Confige timore tuo carnes meas ; a judiciis enim tuis timui.

St. Albert's College Library

à sa loi. Saint Paul châtiait son corps et le réduisait en servitude, de peur qu'après avoir travaillé à sauver les autres, il ne fût lui-même réprouvé[1]. La chair a horreur de souffrir ; il faut la contenir par la crainte des supplices dont elle est menacée dans l'autre vie, si elle s'abandonne maintenant à ses convoitises. Les maux qui la font frémir en ce monde ne sont rien comparés aux tourments éternels[2]. Là chaque sens et chaque péché aura son supplice, ainsi que le dit l'auteur de l'IMITATION[3]. « Les damnés souffrent des tourments indicibles en tous leurs sens et en tous leurs membres, parce que, comme ils ont employé tous leurs sens et leurs membres pour pecher, ainsi souffriront-ils en tous leurs membres et en tous leurs sens les peines dues au peché! les yeux, pour leurs faux et mauvais regards, souffriront l'horrible vision des diables et de l'enfer! les oreilles, pour avoir pris plaisir aux discours vicieux, n'oyront jamais que pleurs, lamentations et desespoirs, et ainsi des autres[4]. »

XV. — Le second préservatif que la foi suggère à l'âme contre les amorces sensuelles est la méditation de la Passion du Sauveur.

Jésus-Clirist a souffert, non seulement pour expier nos péchés, mais aussi pour nous donner l'exemple, nous

[1] *I Cor.* IX, 26 : Castigo corpus meum et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar.

[2] S. AUG. *de verb. Apost.* Serm. 161, n. 4, p. 375 : Quæcumque ibi mitiora tormenta sunt, pejora sunt quam quæ formidas in isto sæculo.

[3] L. 1, c. 24, n. 2-4 : Melius est modo purgare peccata et vitia resecare quam in futuro purganda resecare. Vere nos decipimus per inordinatum amorem quam ad carnem habemus. Quid aliud ignis illa devorabit nisi peccata tua? Quanto amplius tibi ipsi nunc parcis et carnem sequeris, tanto durius postea lues, et majorem materiam comburendi reservas. In quibus homo magis peccavit, in illis gravius punietur. Ibi acediosi ardentibus stimulis perurgebuntur. Ibi luxuriosi et voluptatum amatores ardenti pice et fœtido sulfure perfundentur, et sicut furiosi canes invidiosi ululabunt. Nullam vitium erit quod suum proprium cruciatum non habebit.

[4] S. FRANÇOIS DE SALES, *Introd.*, 1re p., c. 15.

rendre courageux contre le plaisir, nous apprendre à soutenir la douleur. Sa Passion est donc le grand remède contre la concupiscence ; il s'en dégage une grâce d'imitation qui nous préserve du péché, dont les amorces sont principalement en nos sens. L'amour surtout attache l'âme à Jésus-Christ crucifié; il la jette dans une sorte d'indignation contre les voluptés, et de honte d'être un membre délicat sous un chef couronné d'épines, ainsi que s'exprime saint Bernard[1]. L'apôtre saint Paul est plus explicite et plus sévère; il fait de la mortification de la chair le signe et la preuve qu'on est à Notre-Seigneur : « Ceux qui sont du Christ, dit-il[2], ont crucifié leur chair avec les vices et les concupiscences. » Selon saint Pierre, la méditation de ce que le Sauveur a souffert nous est une arme pour triompher de toutes les convoitises[3].

XVI. — La prière humble domine tous ces moyens.

Lorsque saint Paul redoublait ses instances pour être délivré de l'aiguillon de la chair, le Seigneur lui répondit : « Ma grâce te suffit[4]. » C'était lui dire qu'il devait recourir à la prière, qui est la source ordinaire de la grâce.

Le Sage reconnaissait qu'il ne pouvait demeurer chaste qu'avec l'aide de Dieu, et il implorait humblement ce secours[5]. Au livre de l'Ecclésiastique, il demande encore d'être préservé de l'immodestie des regards et des ardeurs de l'impureté. « Seigneur, qui êtes mon père et le Dieu de ma vie, ne m'abandonnez pas, s'écrie-t-il[6], à l'emporte-

[1] *In fest. omnium SS.* serm. 5, n. 9, p. 421 : Pudeat sub spinato capite membrum fieri delicatum.

[2] *Gal.* v, 24 : Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.

[3] *I Petr.* iv, 1-3 : Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini; quia qui passus est in carne, desiit a peccatis; ut non jam desideriis hominum, etc.

[4] *II Cor.* xii, 9 : Et dixit mihi : Sufficit tibi gratia mea.

[5] *Sap.* viii, 21 : Et ut scivi quoniam aliter non possem esse continens nisi Deus det... adii Dominum et deprecatus sum illum.

[6] *Eccli.* xxiii, 4-6 : Domine pater et Deus vitæ meæ, ne derelinquas me

ment de mes pensées. Ne me donnez point des yeux altiers, et écartez de moi tout désir mauvais. Éteignez en mes entrailles les convoitises charnelles, et ne me laissez pas succomber aux excès d'une âme qui a perdu la honte et la pudeur. »

Tous les sens travaillent, nous l'avons déjà remarqué, au profit du sens réprouvé. Suspendre la vigilance qui les contient, c'est préparer les chutes honteuses; et puisque la prière est nécessaire pour se préserver de ces défaillances, elle doit l'être aussi pour maintenir la garde des sens.

in cogitatu illorum. Extollentiam oculorum meorum ne dederis mihi, et omne desiderium averte a me. Aufer a me ventris concupiscentias, et concubitus concupiscentiæ ne apprehendant me, et animæ irreverenti et infrunitæ ne tradas me.

CHAPITRE XIV

LES DIVERSES CONCUPISCENCES

3° LES RICHESSES

Ce qu'il faut entendre par les richesses. — Elles ne sont pas mauvaises en elles-mêmes. — Elles servent d'appât à l'orgueil et à la sensualité. — L'attache aux biens temporels pour eux-mêmes. — La possession des richesses n'est pas la négation formelle de la vie parfaite. — Elle devient néanmoins une occasion très pressante d'oublier Dieu. — Remèdes : méditer le danger pour la perfection et le salut, — la fragilité de ces biens, — les paroles et les exemples de Jésus-Christ et des saints.

I. — Les richesses comprennent tous les biens extérieurs qui servent à l'usage de l'homme. Elles consistent en terres, maisons, meubles ou objets divers qui répondent aux nécessités et à l'agrément de la vie, ou en des valeurs conventionnelles, comme l'or et l'argent, au moyen desquelles on peut se procurer les biens réels.

II. — Les richesses ne sont pas mauvaises de leur nature[1]; ce sont, au contraire, des biens que la Providence

[1] S. Thomas, *Sum.* 2.2, q. 126, a. 1, ad 3 : Bona temporalia debent contemni inquantum nos impediunt ab amore et timore Dei..., non autem debent contemni bona temporalia inquantum instrumentaliter nos juvant ad ea quæ sunt divini timoris et amoris.

met à la disposition de l'homme, afin de pourvoir aux besoins du corps; elles ne deviennent mauvaises que par l'abus que l'homme en fait. Toutes les œuvres, même celles de Dieu, ont besoin ici-bas de ce secours, qui est une des conditions de la vie humaine.

III. — Mais, par l'effet du péché, les richesses sont devenues pour l'homme l'occasion d'un triple désordre.

Elles sont un aliment pour son orgueil. Il croit s'étendre et s'agrandir en proportion des biens extérieurs qu'il possède, et l'argent devient entre ses mains un instrument efficace et par conséquent une tentation incessante d'élévation et d'ambition. Tout obéit à l'argent, ainsi que le dit le Sage[1] : avec l'argent on achète tout, même les consciences.

La richesse est encore un instrument puissant de sensualité. Elle permet de donner au corps toutes les satisfactions. La santé et la beauté sont les seuls biens qu'on n'achète pas. Selon saint Jérôme[2], le vrai moyen de rendre les trésors inutiles serait de supprimer la bonne chère et la volupté. Il est du moins incontestable que le premier vœu du sensuel est d'avoir de l'or; avec l'or, il espère combler tous ses désirs.

IV. — Il est un troisième abus, aussi dégradant que surprenant, c'est l'amour de la richesse pour la richesse même.

L'homme détourné de Dieu, et incliné vers les créatures par le péché, prend le moyen pour la fin. Ici ce désordre se réalise et se consomme avec un caractère singulier

[1] *Eccl.* x, 19 : Pecuniæ obediunt omnia.

[2] *Adv. Jovinian.* c. 14 : Deliciæ et epularum varietates fomenta avaritiæ sunt. Grandis exultatio animæ est cum parvo contentus fueris, mundum habere sub pedibus, et omnem ejus potentiam : epulas, libidines, propter quæ divitiæ comparantur, vilibus mutare cibis et crassiore tunica compensare. Tolle epularum et libidinis luxuriam, nemo quæret divitias, quorum usus aut in ventre aut sub ventre est.

d'absurdité. La richesse est un moyen; l'avare en fait le dernier terme de ses désirs, amassant pour amasser, se reposant sur l'or comme l'orgueilleux en lui-même, comme le sensuel dans les voluptés des sens. L'or devient l'idole et le dieu de l'avare; voilà pourquoi saint Paul[1] appelle l'avarice une idolâtrie.

Cette passion étrange se présente sous deux formes : l'attachement excessif à ce que l'on possède, et le désir immodéré d'acquérir; dans l'un et l'autre cas, pour l'unique jouissance de posséder.

« Il faut rapporter l'amour de l'argent à cette concupiscence des yeux. Quand on le regarde comme un instrument pour acquérir d'autres biens, par exemple pour acheter des plaisirs ou s'avancer dans les grandes places du monde, on n'est pas avare; on est sensuel, ambitieux. Celui qui n'ose toucher à son argent, qui n'en est que le triste gardien, et semble ne se réserver aucun droit que celui de le regarder, est proprement celui qu'on appelle avare. Aussi le Sage le décrit-il en cette sorte : « L'avare ne se remplit point de son argent. Celui qui aime les richesses n'en reçoit aucun fruit. Et que sert au possesseur de tout cet argent, si ce n'est qu'il le regarde de ses yeux[2] ? » C'est pour lui comme une chose sacrée, dont il ne se permet pas d'approcher ses mains. Tout cœur passionné embellit dans son imagination l'objet de sa passion. Celui-ci donne à son or et à son argent un éclat que la nature ne lui donne pas; il est ébloui de ce faux éclat; la lumière du soleil, qui est la vraie joie des yeux, ne lui paraît pas si belle. Et que lui sert de posséder ce qui,

[1] *Eph.* v, 5 : Avarus, quod est idolorum servitus.

[2] *Eccles.* v, 9, 10 : Avarus non implebitur pecunia, et qui amat divitias, fructum non capiet ex eis, et hoc ergo vanitas. Ubi multæ sunt opes, multi et qui comedunt eas. Et quid prodest possessori, nisi quod cernit divitias oculis suis ?

demeurant hors de lui, ne peut remplir son intérieur? C'est pourquoi le Sage lui préfère celui qui boit et mange, et qui jouit avec joie du fruit de son travail; car il remplit du moins son estomac et il engraisse son corps[1]. Mais pour les richesses, elles ne repaissent que les yeux[2]. »

V. — Les richesses ne sont pas, comme l'orgueil et la sensualité, la négation de la perfection chrétienne, car on peut être riche de fait et n'être pas attaché de cœur aux biens que l'on possède, et par conséquent être *pauvre d'esprit*, selon la parole de Notre-Seigneur[3].

« Celuy est riche d'esprit, dit saint François de Sales[4], lequel a des richesses dedans son esprit, ou son esprit dedans les richesses; celui est pauvre d'esprit qui n'a nulle richesse dans son esprit, ni son esprit dedans les richesses... Il y a difference entre avoir du poison et estre empoisonné. Les apothicaires ont presque tous des poisons pour s'en servir en diverses occurrences; mais ils ne sont pas pour cela empoisonnés, parce qu'ils n'ont pas le poison dedans le corps, mais dedans leurs boutiques. Ainsi pouvés-vous avoir des richesses sans estre empoisonné par icelles; ce sera si vous les avés en vostre mayson ou en vostre bourse, et non pas en vostre cœur. Estre riche en effet, et pauvre d'affection, c'est le grand bonheur du chrestien, car il a par ce moyen les commodités des richesses pour ce monde, et le merite de la pauvreté pour l'autre. »

La règle est de ne voir dans l'argent qu'un instrument du voyage, ainsi que s'exprime saint Augustin[5], et non un

[1] *Eccles.* v, 17 : Hoc itaque visum est mihi bonum ut comedat quis et bibat, et fruatur lætitia ex labore suo, etc.

[2] Bossuet, *Traité de la Concup.*, c. 9, t. 12, p. 55.

[3] *Matth.* v, 3 : Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.

[4] *Introd.*, 3e p., c. 14.

[5] *In Joann.* tr. 40, n. 10, p. 444 : Non amat multum nummum, qui amat Deum. Et ego palpavi infirmitatem, non ausus sum dicere : non amat nummum, sed non multum amat nummum; quasi amandus sit nummus,

appât pour la cupidité, de se servir du monde et de ne point le servir, de considérer la vie présente, continue ce saint docteur, comme une hôtellerie où l'on use des choses comme devant bientôt les quitter.

VI. — Cependant les richesses sont pour l'homme une occasion si pressante d'oublier Dieu et les choses éternelles, que Notre-Seigneur y voit une difficulté extrême pour le salut : « Je vous le dis en vérité, difficilement un riche entrera dans le royaume des cieux [1]. »

Et, remarquons-le avec saint Thomas [2], il ne s'agit pas seulement des excès de l'avarice, qui exclut formellement du royaume des cieux [3], mais de la simple possession des richesses. Il s'attache à cette possession un triple péril, que l'amour de la pauvreté fait seule disparaître, savoir : la sollicitude, l'élévation et l'attache à ces biens pour eux-mêmes [4].

sed non multum. O si Deum digne amemus, nummos omnino non amabimus. Erit tibi nummus instrumentum peregrinationis, non irritamentum cupiditatis, quo utaris ad necessitatem, non quo fruaris ad delectationem. Deum ama, si aliquid in te egit quod audis et laudas. Utere mundo, non te capiat mundus. Quod intrasti, iter agis, exiturus venisti non remansurus : iter agis, stabulum est hæc vita. Utere nummo quomodo viator in stabulo utitur mensa, calice, urceo, lectulo, dimissurus, non permansurus.

[1] *Matth.* XIX, 23 : Amen dico vobis, quia dives difficile intrabit in regnum cœlorum.

[2] *Sum.* 2.2, q. 186, a. 3, ad 4 : Divitiæ autem habitæ per se quidem natæ sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter aliciendo animum et distrahendo..., et ideo difficile est charitatem inter divitias conservare; unde Dominus dicit quod *dives difficile intrabit in regnum cœlorum;* quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias; nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem Chrysostomi (*Hom.* 64 *in Matth.*), cum subdit : *Facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum cœlorum.*

[3] *I Cor.* VI, 10 : Neque avari... regnum Dei possidebunt.

[4] S. THOMAS, 2.2, q. 188, a. 7 : Per remotionem divitiarum, tolluntur quædam charitatis impedimenta, quæ sunt præcipua tria. Quorum primum est sollicitudo quam secum divitiæ afferunt... Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur... Tertium est inanis gloriæ vel elatio quæ ex divitiis nascitur, secundum illud (*Psalm.* 48, 7) : *Qui confidunt in virtute sua et in multitudine divitiarum suarum gloriantur.* Horum ergo trium, primum a divitiis separari non potest totaliter, sive

Les soucis accompagnent d'ordinaire les richesses. C'est pourquoi le Sauveur, dans la parabole de la semence, les compare à des épines qui piquent et déchirent l'âme[1]. « L'amour insatiable des richesses, dit saint Bernard[2], trouble beaucoup plus l'âme par le désir qu'il ne la refroidit par la jouissance : l'acquisition l'accable de fatigue, la possession la remplit de crainte, et la perte la plonge dans la douleur. »

La sollicitude des choses nécessaires s'impose à tous dans une certaine mesure. Néanmoins, si l'on sait se contenter de ce qui suffit, on échappe facilement à l'inquiétude. Mais tous les attraits de la concupiscence se réunissent pour tenter celui qui possède de grandes richesses. Non seulement il poursuivra les honneurs et les plaisirs, les honneurs et les plaisirs viendront incessamment frapper à sa porte. Les richesses deviennent ainsi comme une menace continuelle contre la charité, et l'on ne peut garder le noble et céleste souci de la perfection qu'en renonçant à celui qui provient des biens terrestres[3].

Il est rare que l'usage de la richesse n'éveille pas la pas-

sint magnæ sive parvæ. Necesse est hominem aliqualiter sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quærantur vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem; unde nec perfectioni repugnat christianæ vitæ... Alia vero duo, scilicet amor divitiarum et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias.

[1] *Matth.* XIII, 22 : Quod autem seminatus est in spinis, hic est qui verbum audit, et sollicitudo sæculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum, et sine fructu efficitur.

[2] *De Conversione* c. 8, n. 14, p. 413 : Hinc divitiarum amor insatiabilis longe amplius desiderio torquet animam, quam refrigeret usu suo; utpote quarum acquisitio quidem laboris, possessio timoris, amissio plena doloris invenitur.

[3] S. AUGUSTIN, *quæst.* 83, q. 31 : Charitatis autem venenum est spes adipiscendorum aut retinendorum temporalium. Nutrimentum ejus imminutio cupiditatis; perfectio, nulla cupiditas... Quisquis igitur eam nutrire vult, instet minuendis cupiditatibus. Est autem cupiditas amor adipiscendi aut obtinendi temporalia.

sion de l'avarice, et le propre de cette passion est d'éteindre les impressions et les désirs des choses divines. Tout l'horizon de l'homme se borne à la terre ; le ciel disparaît aux regards de l'âme ; c'est à peine si l'enfer ranime la foi par la frayeur qu'il inspire ; on ne connaît plus les douces insinuations du conseil et les délicatesses de la perfection.

VII. — C'est déjà un remède contre la convoitise des richesses de considérer le danger qu'elles font courir à la perfection et au salut. Un philosophe païen jetait à la mer tout l'or qu'il possédait, en disant : « Allez au fond, passions mauvaises; je vous noie, afin que je ne sois point noyé par vous[1]. Ainsi, et à plus forte raison, doit penser et parler le chrétien qui aspire à la jouissance des biens éternels.

VIII. — Un autre préservatif est de méditer sur l'inanité et la fragilité de ces biens.

« Ne dites point que tout ce bien que vous vous plaisez à avoir devant vos yeux soit à vous : vous n'avez rien en vous-même de quoi le saisir et vous l'approprier; vous ne savez pas pour qui vous le gardez ; il vous échappe malgré vous par cent manières, ou par la rapine, ou par le feu, ou enfin sans remède par la mort; et il passera avec aussi peu de solidité et une semblable illusion à un possesseur inconnu qui peut-être ne vous sera rien, quand ce serait votre fils, puisqu'un mort n'a plus rien à soi, et que ce fils pour qui vous avez tant travaillé, non seulement ne vous servira de rien dans ce séjour des morts où vous allez, mais sur la terre à peine se souviendra-t-il de vos soins, et croira avoir satisfait à tous ses devoirs quand il aura fait semblant de vous pleurer quelques jours, et se

[1] S. Jérôme, *Adv. Jovinian.* c. 13 : Unde et Crates ille Thebanus, projecto in mari non parvo auri pondere : Abite, inquit, pessum, malæ cupiditates; ego vos mergam, ne ipse mergar a vobis.

sera paré d'un deuil très court... Qu'y a-t-il de plus insensé que de se tourmenter pour se repaître de vent ? Que vous servent tant de fatigues et tant de soucis que vous a causés le soin d'entasser et de conserver tant de richesses ? Vous n'en emporterez rien, et « vous sortirez de ce monde comme vous y êtes entré, nu et pauvre[1]. » Que reste-t-il à ce mauvais riche de s'être habillé de pourpre et d'avoir orné sa maison d'une manière convenable à un si grand luxe ? Il est dans les flammes éternelles ; pour tout trésor, il a les trésors de colère et de vengeances, qu'il s'est amassés par sa vanité[2]. »

IX. — Les paroles et l'exemple de Jésus-Christ ont une vertu plus grande encore pour inspirer le mépris des richesses. Il exhorte ses disciples à tout quitter, et il n'admet à sa suite que ceux qui se dépouillent de tout : « Quiconque ne renonce point à tout ce qu'il possède, dit-il, ne peut être mon disciple[3]. » — « Les renards ont leurs tanières et les oiseaux du ciel leurs nids; mais le Fils de l'homme, dit-il en parlant de lui-même, n'a pas où reposer sa tête[4]. » Il exhorte à ne point thésauriser sur la terre, mais plutôt à placer ses trésors dans le ciel, où la rouille ni les voleurs ne sauraient les atteindre[5]. Et à ce jeune homme riche qui lui demande ce qu'il doit faire pour avoir la vie éternelle, il répond qu'il doit observer les commandements; mais, s'il veut être parfait, qu'il vende ses biens, en donne le prix aux pauvres, et qu'il le suive[6].

[1] *Eccles.* II, 14.

[2] BOSSUET, *Traité de la Concup.*, c. 9, p. 57.

[3] *Luc.* XIV, 33 : Sic ergo omnis ex vobis qui non renuntiat omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipulus.

[4] *Matth.* VIII, 20 : Et dicit ei Jesus : Vulpes foveas habent, et volucres cœli nidos; filius autem hominis non habet ubi caput reclinet.

[5] *Matth.* VI, 19, 20 : Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, ubi ærugo et tinea demolitur, et ubi fures effodiunt et furantur. Thesaurizate autem vobis thesauros in cœlo, etc.

[6] *Matth.* XIX, 21 : Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo, et veni, sequere me.

Saint Paul nous montre le Sauveur fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir de sa pauvreté[1].

Tous les saints, dociles à ces exhortations du Maître et jaloux de marcher sur ses traces, ont été les amis de la pauvreté. La plupart, pour mieux assurer leur fidélité et leur indépendance, se sont dépouillés de leurs biens et voués à la pauvreté volontaire, et ceux qui ont gardé la libre disposition de leurs richesses se sont regardés et conduits comme les représentants de la Providence auprès des pauvres.

[1] *II Cor.* VIII, 9 : Propter vos egenus factus est, cum esse dives, ut illius inopia vos divites essetis.

CHAPITRE XV

LE MONDE

De quel monde il s'agit. — Ne pas confondre le monde avec les pécheurs. — Son incurable malice. — Il est la négation de la vie parfaite. — Ses maximes. — Ses œuvres. — Ses railleries et ses persécutions. — Difficulté et manière d'échapper à son influence. — Réprobation du monde par l'Écriture, — et par la tradition. — Précautions et remèdes. — Conduite du chrétien vis-à-vis du monde.

I. — Le premier ennemi de la perfection est en nous, c'est notre triple concupiscence. Il en est deux autres qui sont hors de nous, savoir, le monde et le démon.

Ce mot de *monde* revêt des acceptions bien diverses. Dans sa plus grande généralité, il désigne l'ensemble des êtres créés, et c'est ici surtout que s'applique sa belle étymologie, qui signifie *disposé avec ordre et élégance*[1]. C'est ainsi que nous disons que Dieu a créé le monde ou l'univers.

Dans un sens plus restreint, il s'entend de la terre et des hommes qui l'habitent. C'est dans cette acception qu'il est dit dans l'Écriture que Jésus-Christ est venu dans le monde, qu'il a racheté et sauvé le monde. On dit le monde, tout le monde, pour désigner l'universalité des hommes.

Il faut encore restreindre ce sens pour trouver le monde

[1] Du mot latin *mundus*, qui veut dire : *propre, élégant*, et répond au mot grec κόσμος, dont le sens est le même.

dont il est ici question. Dans le langage de la spiritualité et dans l'ordre de la perfection, le monde s'entend de la masse des hommes qui, non seulement vivent selon les attraits de la concupiscence, mais érigent en principe la satisfaction de l'orgueil et des sens. Il désigne moins les individus que l'esprit qui les anime.

Tel est le monde dont nous parlons, celui-là même à qui le Sauveur disait anathème, qu'il excluait de sa prière et déclarait incapable de recevoir le Saint-Esprit.

II. — Ce serait une erreur grossière d'indentifier le monde avec les pécheurs, puisque Jésus-Christ est venu sauver les pécheurs et qu'il réprouve le monde. Autre chose est pécher, et autre chose poser en principe que l'on peut et que l'on doit pécher.

Le monde, ce ne sont donc pas ceux qui pèchent, mais ceux qui enseignent qu'il faut pécher; ce ne sont pas ceux qui suivent la triple concupiscence, mais ceux qui proclament comme une règle de sagesse de la suivre.

III. — D'où l'on voit le dérèglement et l'incurable malice du monde.

Vivre d'orgueil est un mal, un désordre insupportable. Le monde n'est pas seulement orgueilleux, mais il fait de l'orgueil la règle de la vie, il erige en principe qu'il faut s'élever, paraître, dominer; et il répute insensé quiconque renonce à ces élévations et les condamne.

Vivre selon les appétits de la chair est une chute qui déshonore l'homme. Le monde ne se contente pas d'être sensuel, charnel, immonde; il établit en règle que ne pas jouir est sottise, que le plaisir est la loi de la vie.

Vivre dans les soucis de la cupidité est un renversement étrange qui détourne l'homme de Dieu et l'attache à la matière. Le monde ne poursuit pas seulement les richesses, il tient la pauvreté pour une honte et le dépouillement volontaire pour une folie.

Pour tout résumer en deux mots, obéir aux impulsions de la concupiscence est un mal ; mais prétendre que l'homme doit prendre pour règle ces impulsions dépravées, c'est le mal organisé et la négation radicale de la vertu.

IV. — On comprend sans peine que le monde ainsi entendu soit le renversement de la vie sainte et parfaite. Mais il importe d'insister sur les formes diverses que revêt cette opposition contre Dieu et sa loi. Le monde est le grand adversaire de la perfection par ses maximes, ses exemples, ses railleries, ses persécutions.

V. — L'air est comme empoisonné par les fausses maximes du monde. En tout et partout, il a des contre-vérités qui détournent les âmes de Dieu, de la perfection et du salut.

La religion est le premier devoir de l'homme envers Dieu. Selon le monde, c'est affaire d'impression et de convenu. Dieu s'occupe assez peu de la terre pour que la terre ne s'occupe pas de Dieu. S'il y avait un Dieu, les choses iraient autrement ; il ne faut compter que sur soi. Tantôt Dieu est sévère et impitoyable, tantôt c'est l'indulgence qui sommeille et laisse tout passer.

A la foi chrétienne, le monde oppose des doutes, des négations, des hypothèses, des plaisanteries. Dans nos dogmes, il ne trouve que des ombres et même des absurdités. Les miracles sont des impossibilités ou des illusions.

L'espérance est également battue en brèche. Cette âme dont on se préoccupe, l'avons-nous, et subsistera-t-elle après la mort ? Y a-t-il une autre vie ? Qui le sait ? Personne ne revient pour le dire. L'enfer, l'enfer éternel, qui l'a vu ? Dieu est trop bon pour damner à jamais. Le ciel, que sera-t-il ? Qui l'aura ? Mieux vaut tenir qu'espérer.

La charité envers Dieu est traitée de vaine sentimentalité. La prière est la part de ceux qui n'ont rien à faire ; l'action et le travail sont plus dignes de l'homme et plus fructueux.

Aimer le prochain, c'est bon à dire quand on ne souffre pas de ses injustices. La vengeance est justice, et l'oubli est lâcheté.

L'humilité n'est que bassesse, la pudeur pruderie et hypocrisie, la pauvreté sottise ou paresse, la vie religieuse coup de tête et dégoût de la vie, la pénitence humeur atrabilaire.

La vie est pour jouir. Il faut surtout que jeunesse se passe. La vieillesse se retire par faiblesse d'esprit ou par impuissance : le diable devenu vieux se fait ermite.

Tel est l'évangile du monde, c'est-à-dire le contre-pied de l'évangile de Jésus-Christ.

Le monde et Jésus-Christ sont deux adversaires irréconciliables.

Jésus-Christ dit : « Cherchez le royaume de Dieu, et le reste vous sera donné par surcroît[1]; » et le monde : Il faut s'occuper d'abord de la vie présente ; après on verra.

Jésus-Christ dit : « Craignez ceux qui tuent l'âme et non ceux qui tuent le corps[2]; » et le monde : Avant tout la vie, c'est-à-dire la vie du corps.

Jésus-Christ dit : « Que sert à l'homme de gagner le monde entier, s'il vient à perdre son âme[3]? » et le monde: Arrivons à la fortune et à la jouissance.

Jésus-Christ dit : « Veillez et priez, afin de ne point tomber en tentation[4]; » et le monde : Il faut profiter de toutes les occasions de jouir.

Jésus-Christ dit : « Si vous ne faites pénitence, vous périrez tous[5]; » et le monde : On ne souffre que ce l'on ne peut éviter.

[1] *Matth.* VI, 33 : Quærite primum regnum Dei..., et hæc omnia adjicientur vobis.

[2] *Matth.* X, 28 : Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere; sed potius timete eum qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.

[3] *Matth.* XVI, 26 : Quid enim prodest homini si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur?

[4] *Matth.* XXVI, 41 : Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem.

[5] *Luc.* XIII, 5 : Si pœnitentiam non egeritis, omnes similiter peribitis.

Jésus-Christ dit : « Qui perd son âme pour moi en ce monde, par la souffrance volontaire ou résignée, la sauve pour l'autre[1]; » et le monde : La vie présente, c'est la réalité; l'autre, c'est l'ombre et le mystère.

Jésus-Christ dit : « Bienheureux les pauvres, ceux qui sont doux et pacifiques, ceux qui pleurent, ceux qui sont purs, ceux qui ont faim et soif de la justice, ceux qui sont persécutés[2]; » et le monde : Malheureux ceux qui n'ont rien, ceux qui ne peuvent se venger, ceux qui souffrent, ceux qui n'ont point les jouissances de la vie, ceux qui vivent des vaines illusions de l'avenir, ceux qui ne viennent point à bout de leurs ennemis.

VI. — Les exemples du monde sont en harmonie avec ses principes. C'est la mise en scène du péché sous ses formes diverses, que l'apôtre saint Jean ramène aux trois suivantes : « Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, concupiscence des yeux et orgueil de la vie[3]. »

Ce sont les trois aspects de la concupiscence. L'orgueil de la vie, c'est l'ambition qui s'épanouit dans les honneurs. La convoitise de la chair comprend tout ce que nous avons dit sur la sensualité. La concupiscence des yeux embrasse tout ce qui frappe et éblouit les regards, c'est-à-dire, selon saint Thomas[4], les richesses; à quoi Bossuet[5], après saint Augustin[6], ajoute la curiosité d'une vaine science.

[1] *Luc.* IX, 24 : Qui perdiderit animam suam propter me, salvam faciet illam.

[2] *Matth.* V, 3-11.

[3] *I Joann.* II, 16 : Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.

[4] *Sum.* 1.2, q. 108, a. 4 : Bona autem hujus mundi quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt, scilicet : in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent ad *concupiscentiam oculorum;* et in deliciis carnis, quæ pertinent ad *concupiscentiam carnis;* et in honoribus, quæ pertinent ad *superbiam vitæ,* sicut patet *I Joan.* II.

[5] *Traité de la Concup.,* c. 8 : Tout ce traité est consacré à développer le texte de S. Jean.

[6] *Lib. de vera Rel.* c. 28, n. 70, t. 4, p. 376 : Hoc modo tria sunt notata :

Non seulement le monde pèche, mais il met dans la plupart de ses péchés et jusque dans ses crimes l'ostentation. Il applaudit à l'iniquité triomphante, et il ne désavoue dans le mal que l'insuccès. Il recourt à des apparences trompeuses et à des stratagèmes de paroles pour donner aux passions les plus honteuses des airs de magnanimité et de grandeur.

Enfin il sollicite dans les sens, l'esprit et le cœur, les appétits désordonnés par des exhibitions qui éveillent et enflamment tour à tour toutes les concupiscences. Ce sont les pompes du monde, qui appellent et répondent à ses œuvres.

VII. — La raillerie est l'arme ordinaire des mondains contre la piété, contre les pensées graves et austères de la foi. La raillerie est faite de rire et de mépris. Le rire est le dissolvant le plus actif de la vertu. Il est redoutable par son caractère communicatif et contagieux, mais il l'est bien davantage par la crainte qu'il inspire dès qu'il est allié au mépris. L'homme a naturellement peur du ridicule, et ce fantôme a souvent sur lui plus d'empire que la force brutale. Il est sans courage en face de la moquerie.

Cela est particulièrement vrai en des temps où les méchants dominent. « Quel honneur garde au Christ, disait Salvien indigné[1], le peuple chrétien chez qui la religion expose à l'ignominie? Dès que quelqu'un tente de devenir

nam concupiscentia carnis, voluptatis infimæ amatores significat; concupiscentia oculorum, curiosos; ambitio sæculi, superbos. — *In Ep. Joan.* tract. 2, c. 13, t. 10, p. 476 : Desiderium oculorum dicit omnem curiositatem. Jam quam late patet curiositas! Ipsa in spectaculis, in theatris, in sacramentis diaboli, in magicis artibus, in maleficiis ipsa est curiositas.

[1] *De Gubernat. Dei* l. 4, p. 196 : Quantus in christiano populo honor Christi est ubi religio ignobilem facit? Statim ut quis melior esse tentaverit, deterioris abjectione calcatur, ac per hoc omnes quodammodo mali esse coguntur, ne viles habeantur. Et ideo non sine causa Apostolus (*I Joan.* v, 19) clamat : *Sæculum totum in maligno positum est.* Et verum est; merito enim toto esse in malo dicitur, ubi boni locum habere non possunt.

meilleur, il est en butte au mépris de ceux qui valent moins que lui; de telle sorte que pour échapper à l'abjection tous sont comme forcés d'être mauvais. L'Apôtre avait bien raison de dire que le siècle est tout entier dans la malice. Ce n'est que trop vrai : tout est mal et dans le mal là où les bons ne trouvent point de place. » Hélas ! ces temps sont bien les nôtres !

Le monde en vient, quand il le peut et le croit expédient, à la persécution ouverte contre les serviteurs de Dieu et contre Dieu même. Tandis qu'il accorde toute licence à l'impiété et au libertinage, il suscite mille entraves au bien et à la vertu. Il fait surtout une guerre acharnée à ceux qui font profession ouverte de perfection et se vouent à la pratique des conseils évangéliques. Il autorise et machine contre eux toutes les violences arbitraires et toutes les répressions légales.

VIII. — On ne conçoit que deux manières d'échapper à l'action du monde : la résistance directe ou la fuite. Il est très peu d'âmes assez fortement trempées pour se tenir fermes et inébranlables au sein de la corruption humaine. Il s'en rencontre néanmoins qui, quoique mêlées à la vie extérieure et agitée du siècle, ne subissent point ses atteintes et vivent retirées de ce tourbillon. Mais le mouvement naturel de l'âme qui connaît sa faiblesse est de fuir et de chercher un abri dans la retraite contre les séductions et les attaques du monde. Plus d'une fois il arrive qu'on le retrouve déguisé, et même la face découverte, par delà les barrières destinées à l'exclure.

La vérité est qu'il est extrêmement difficile de se soustraire à l'action du monde, à cause de la connivence que lui offrent nos passions. Le monde est l'exhibition permanente de la triple concupiscence, et par elle il exerce sur nous l'influence simultanée de l'attrait et de la peur. Au spectacle de l'orgueil, notre orgueil s'éveille; à celui du

plaisir, nos sens s'allument; la vue des richesses excite notre cupidité. Ceux que le monde ne peut séduire, il s'efforce de les réduire soit en raillant leur fidélité, soit en leur imputant le mal qu'il fait lui-même; en un mot, il attire tour à tour et il épouvante.

Or l'homme se défend difficilement contre le plaisir, et la peur le fait céder au mépris par le respect humain, qui est une des formes de l'orgueil. La sensualité le rend également faible contre la souffrance, et la honte de la pauvreté le rattache aux biens matériels. Ainsi, quand il échappe à l'attrait, il est souvent ramené à la vie du monde par la crainte.

Ajoutons que l'influence mondaine nous enveloppe incessamment comme une atmosphère empestée. Ses joies et ses voluptés sont une amorce ininterrompue pour la chair, un encouragement à l'injustice; ses adulations, une excitation à rechercher l'éclat et les honneurs.

IX. — La conclusion est que quiconque a le souci véritable de la perfection doit se séparer du monde ou du moins le fuir autant qu'il le peut en esprit.

L'Écriture nous en avertit en plusieurs endroits, en comparant le monde à Babylone, la cité du mal.

« Sortez de Babylone, s'écrie le prophète Isaïe[1], et fuyez la demeure des Chaldéens; car il n'est pas de paix pour les impies. » — « Fuyez du milieu de Babylone, dit à son tour Jérémie[2], et que chacun sauve son âme. » Et Zacharie[3]: O Sion, c'est-à-dire âme fidèle, prenez la fuite et n'habitez plus au sein de Babylone. »

Le Sauveur porte contre le monde des anathèmes terri-

[1] *Is.* XLVIII, 20, 22 : Egredimini de Babylone, fugite a Chaldeis... Non est pax impiis, dicit Dominus.

[2] *Jer.* VI, 6 : Fugite de medio Babylonis, et salvet unusquisque animam suam.

[3] *Zach.* II, 7 : O Sion, fuge quæ habitas apud filiam Babylonis.

bles. « Malheur au monde, dit-il[1], à cause de ses scandales ! » Il enverra l'Esprit de vérité, mais non pour le monde, qui ne peut le recevoir[2]; et quand cet Esprit sera venu, il le convaincra de péché et il le jugera[3]. Enfin Jésus-Christ va jusqu'à exclure le monde de sa prière, et par conséquent de sa rédemption[4].

Et pourtant c'est au milieu du monde qu'il envoie ses disciples comme des agneaux parmi les loups[5]. Il ne demande pas à son Père de les en retirer, mais de les préserver du mal[6]. Ils doivent y vivre comme ne lui appartenant pas[7]. Ils y souffriront comme il a souffert lui-même, mais sa victoire leur est un gage qu'ils triompheront à leur tour[8].

Les disciples seront fidèles aux recommandations du maître : ils vivront au milieu du monde, mais pour en être la contradiction et la condamnation. Saint Paul se déclare ouvertement son irréconciliable ennemi : le monde est un crucifié pour lui, et lui est un crucifié pour le monde; ou, si l'on veut, le monde le crucifie, et lui à son tour crucifie le monde[9].

Mais c'est surtout l'apôtre bien-aimé qui dénonce sa malice. « N'aimez pas le monde, écrit-il, ni les choses du monde : car tout cela n'est que concupiscence des yeux et orgueil de la vie. Si quelqu'un l'aime, la charité du Père céleste n'est pas en lui. Le monde passe avec ses convoi-

[1] *Matth.* XVIII, 7 : Væ mundo a scandalis !

[2] *Joan.* XIV, 17 : Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere.

[3] *Ibid.* XVI, 8 : Et cum venerit ille, arguet mundum de peccato, et de justitia, et de judicio.

[4] *Ibid.* XVII, 9 : Ego pro eis rogo : non pro mundo rogo.

[5] *Luc.* X, 10 : Mitto vos sicut agnos inter lupos.

[6] *Joan.* XVIII, 15 : Non rogo ut tollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo.

[7] *Ibid.* 16 : De mundo non sunt, sicut et ego non sum de mundo.

[8] *Ibid.* XVI, 33 : In mundo pressuram habebitis; sed confidite, ego vici mundum.

[9] *Gal.* V, 14 : Mihi mundus crucifixus est et ego mundo.

tises[1]. Souvenons-nous qu'il est tout entier dans le mal, et que nous, nous sommes les enfants de Dieu[2]. »

X. — La tradition n'est pas moins énergique dans sa haine et sa réprobation.

Selon Origène[3], l'amour de Dieu est aussi inconciliable avec l'amour du monde que la lumière avec les ténèbres et le Christ avec Bélial.

Tertullien[4], écrivant aux martyrs détenus dans les fers, les encourageait de la sorte : « Là vous êtes séparés du monde. Si vous considérez qu'il est lui-même une véritable prison, vous comprendrez que vous êtes plutôt sortis de prison que vous n'y êtes entrés. Le monde a des ténèbres plus épaisses, qui aveuglent l'esprit; il a des chaînes plus pesantes, qui étreignent les âmes; il respire des immondices plus infectes : les débauches des hommes; il renferme un plus grand nombre de criminels, je veux dire le genre humain; enfin il attend, non la sentence d'un proconsul, mais celle de Dieu. Concluez donc, bienheureux confesseurs, que vous n'avez fait que passer d'une prison à un asile. Il a les ténèbres, vous êtes la lumière; il a les fers, vous êtes libres devant Dieu; il a l'infection, vous êtes l'odeur de la suavité. »

[1] *I Joan.* II, 15, 17 : Nolite diligere mundum neque ea quæ in mundo sunt, etc.

[2] *Ibid.* V, 10 : Scimus quoniam ex Deo sumus, et mundus totus in maligno positus est.

[3] *Comment. in Joh.* : Fieri nequit ut simul existat amor erga mundum cum amore erga Deum, quemadmodum fieri nequit ut simul existant lux et tenebræ, Christus et Belial.

[4] *Ad Martyras*, c. 2, p. 156 : Exinde segregati estis a mundo. Si enim recogitemus ipsum magis mundum carcerem esse, exisse vos e carcere quam in carcerem introisse intelligemus. Majores tenebras habet mundus, quæ hominum præcordia excæcant. Graviores catenas induit mundus, quæ ipsas animas hominum constringunt. Pejores immunditias expirat mundus, libidines hominum. Plures postremo mundus reos continet, scilicet universum hominum genus. Judicia denique non proconsulis, sed Dei sustinet. Quo vos, benedicti, de carcere in custodiarium si forte translatos existimetis. Habet tenebras, sed lumen estis ipsi. Habet vincula, sed vos soluti Deo estis. Triste illic expirat, sed vos odor estis suavitatis, etc.

« Le monde est plein de ruines, s'écriait saint Augustin parlant aux catéchumènes[1], plein des calamités que Dieu lui inflige, plein d'amertumes, et on l'aime ! Que ferions-nous s'il avait des douceurs ? O monde immonde, tu veux qu'on t'embrasse et te retienne quand tu t'écroules ; que serait-ce si tu étais permanent ? Malgré tes amertumes, tu fais des dupes : qui ne serait séduit par tes douceurs ? Voulez-vous, mes bien-aimés, ne pas vous attacher au monde ? Aimez Dieu et renoncez aux pompes mondaines, dont le démon avec ses anges est le chef et l'organisateur. »

Un des sujets les plus communs de la prédication chrétienne est la fuite du monde, parce que le monde est le foyer où s'allument et s'alimentent toutes nos convoitises.

XI. — On ne saurait donc prendre assez de précautions contre le monde.

Au dehors, il faut éviter les conversations, les rapports, les spectacles, par lesquels le monde inocule son venin, sème ses erreurs, excite les passions. C'est surtout dans ce commerce que se réalise la menace de l'Esprit-Saint : « Celui qui aime le danger y périra[2]. »

Au dedans, il faut se munir contre le monde et ses mensonges du bouclier de la foi, ainsi que s'exprime saint Paul[3] ; aux fausses apparences qu'il fait miroiter aux regards, opposer la ferme adhésion de l'esprit aux choses invisibles ; à ses maximes perverses, les paroles de Jésus-Christ ; à ses railleries et à ses persécutions, les promesses éternelles.

[1] *De Symbolo*. serm. 4, t. 27, p. 92 : Ecce ruinosus est mundus, ecce tantis calamitatibus replevit Deus mundum, ecce amarus est mundus, et sic amatur. Quid faceremus si dulcis esset ? O munde immunde, teneri vis periens, quid faceres si maneres ? Quem non deciperes dulcis, si amarus alimenta mentiris ? Vultis, dilectissimi, non inhærere mundo ? Eligite amare Creatorem mundi, et renuntiate pompis mundanis, quibus princeps est diabolus cum angelis suis.

[2] *Eccli.* : Qui amat periculum, in illo peribit.

[3] *Eph.* VI, 16 : In omnibus sumentes scutum fidei.

Ainsi que le dit saint Jean, c'est la foi qui nous assure la victoire contre le monde[1].

Les saints docteurs conseillent, comme un moyen puissant de rompre ses prestiges, de considérer ses variations, ses contradictions, son inconsistance.

« Le monde passe et sa concupiscence, » dit saint Jean[2], « La figure de ce monde disparaît, » dit saint Paul[3]. Rien n'est stable sous le ciel, et la scène humaine a la mobilité de la mer toujours inquiète et changeante. Non seulement le monde s'écoule et s'évanouit, mais tout varie dans ses jugements, dans ses affirmations, dans ses goûts, approuvant ou blâmant tour à tour les mêmes choses, allant d'un excès à l'autre sans le moindre embarras de pudeur, ne mettant d'autre suite ni d'autre constance dans sa conduite que la facilité du mensonge et l'obstination au mal. Dieu seul demeure éternellement, et avec lui sa vérité[4], sa parole[5], sa justice[6], et quiconque fait sa volonté[7].

XII. La conduite du chrétien vis-à-vis du monde demeure tracée par tout ce que nous venons de dire.

Le chrétien ne doit ni croire ni même écouter le monde, parce qu'il est dans l'erreur et parce qu'il ment; mais écouter et croire Jésus-Christ, la vérité même.

Il ne doit pas imiter le monde, qui est tout entier dans le mal, mais Jésus-Christ, le principe et l'exemplaire de tout bien.

Il ne doit pas estimer le monde, mais le mépriser; ni rechercher son estime, mais agir sans souci de ce qu'il pense. « Si je plaisais aux hommes, disait saint Paul[8], je ne serais pas le serviteur de Jésus-Christ. »

[1] *I Joan.* v, 4 : Hæc est victoria quæ vincit mundum, fides nostra.
[2] *Ibid.* II, 17 : Et mundus transit, et concupiscentia ejus.
[3] *I Cor.* VII, 31 : Præterit enim figura hujus mundi.
[4] *Ps.* CXVI, 2 : Et veritas Domini manet in æternum.
[5] *I Petr.* I, 25 : Verbum autem Domini manet in æternum.
[6] *Ps.* CX, 3 : Justitia ejus manet in sæculum sæculi.
[7] *I Joan.* II, 17 : Qui autem facit voluntatem Dei manet in æternum.
[8] *Gal.* I, 10 : Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.

Il doit craindre le monde pour le fuir, non pour lui céder. Il est sage de le fuir, puisque nous portons en nous les passions auxquelles il s'abandonne : il vit d'orgueil, et nous sommes inclinés à l'orgueil ; il se plonge dans la corruption, et nous subissons la terrible concupiscence de la chair ; il est tout entier aux choses de la terre, et nous subissons nous-mêmes cette attraction vers les biens terrestres.

Si on ne peut le fuir, il faut prendre garde de lui céder, et de s'incliner devant lui par la peur et le respect humain. Il vaut mieux tout perdre en ce monde que de perdre son âme, et quiconque veut être à Jésus-Christ doit dominer le respect humain, qui n'ose se déclarer pour le bien par crainte des railleries et des persécutions.

En un mot, il faut choisir entre le monde et Jésus-Christ ; car on ne peut servir deux maîtres aussi contraires et aussi irréconciliables.

CHAPITRE XVI

LE DÉMON

Le démon et les noms divers par lesquels il est qualifié dans l'Écriture. — Ce nom a un sens collectif et désigne la multitude des anges rebelles. — Ces esprits déchus sont organisés entre eux pour le mal sous un chef qui leur commande et les inspire. — Il est probable que chaque homme a son demon tentateur. — Outre le chef principal, la bande maudite a des chefs subalternes; leurs fonctions. — Mobiles qui poussent les démons à tenter. — Leur rage s'exerce surtout contre les serviteurs de Dieu. — Mécanisme de la tentation diabolique. — Les démons voient-ils nos pensées et les mouvements intimes de la volonté? — Interviennent-ils dans toutes nos tentations? — Pourquoi Dieu permet à Satan de nous tenter. — Remèdes et préservatifs contre ses violences.

I. — Le grand adversaire extérieur est le démon.

L'étymologie de ce mot n'a pas un sens odieux. Chez les auteurs païens, il signifie un dieu, un génie qui inspire. Mais ces inspirateurs n'étaient au fond que les esprits mauvais, selon la parole du Psalmiste[1] : « Tous les dieux des nations sont des démons. » Voilà pourquoi, dans le langage chrétien, le démon désigne l'ange révolté.

L'Écriture l'appelle *Satan* ou le *Diable,* deux noms, l'un hébreu[2], l'autre grec[3], qui ont la même signification

[1] Ps. xc, 5 : Quoniam omnes dii gentium dæmonia.

[2] *Zach.* III, 1 : Et Satan stabat, ut adversaretur ei.

[3] S. Cyrill. de Jér. *Catech.* 2, n. 4 : Διάβολος ὕστερον ἐκλήθη ἀπὸ τοῦ διαβαλλεῖν.

et expriment l'action d'un ennemi qui se jette à la traverse. Elle l'appelle encore le tentateur[1], l'adversaire[2], l'ennemi[3], le malin[4], l'accusateur[5] ou le calomniateur, accumulant les expressions pour traduire le rôle odieux qu'il assume dans le monde.

II. — Mais par le démon il ne faut pas entendre un être unique. Ce nom a un sens collectif et désigne tous les anges déchus, en tant qu'ils s'accordent et concourent à vouloir et à procurer le mal moral ; ou plutôt le chef de ces esprits rebelles, Lucifer, qui imprime le mouvement et commande encore en maître pour son tourment et celui des autres. Tous et chacun voulant ce que poursuit le chef et obéissant à ses ordres, la multitude se trouve ramenée à un seul ; et c'est pourquoi on peut dire indifféremment le démon ou les démons.

III. — Qu'il y ait un prince des esprits mauvais et une hiérarchie parmi eux, c'est une vérité clairement énoncée dans les saints Livres et la tradition.

Il est question dans les Évangiles du diable et de ses anges[6], de l'empire de Satan[7], du prince de ce monde[8], de Béelzébub, prince des démons[9]. Saint Paul[10], parlant des anges déchus, mentionne des puissances, des principautés, des vertus, des gouverneurs des ténèbres.

La tradition atteste également qu'il existe parmi les démons un chef principal et des chefs secondaires.

« Comme Jésus-Christ est la tête de l'Église et de l'hu-

[1] *Matth.* IV, 3 : Et accedens tentator.
[2] *I Petr.* V, 8 : Adversarius vester diabolus.
[3] *Matth.* XIII, 39 : Inimicus autem qui seminavit est diabolus.
[4] *I Joan.* II, 14 : Vicistis malignum.
[5] *Ap.* XII, 10 : Projectus est accusator fratrum,
[6] *Matth.* XXV, 41.
[7] *Luc.* XI, 18.
[8] *Joan.* XIV, 30.
[9] *Marc.* III, 22 ; *Luc.* XI, 15 19.
[10] *Rom.* VIII, 38. — *Eph.* VI, 12. — *Col.* II, 15.

manité, dit saint Jérôme[1], de même Béelzébub, prince des démons, est le chef de tous les démons qui déchaînent leur fureur contre le monde. »

Saint Jean Chrysostome[2] remarque que si le diable est le chef, les autres démons sont les sujets. Saint Thomas[3] donne pour raison de cette principauté et de cette sujétion que les mauvais anges sont naturellement ordonnés en hiérarchie, et que leur chute n'a pas détruit leur nature; mais, selon la remarque du saint Docteur[4], cette subordination ne fait qu'ajouter à leur malheur.

Indépendamment de la hiérarchie naturelle qui survit à la chute, la déviation définitive de ces esprits les associe dans la cause du mal, et le plus mauvais devient naturellement le premier et le représentant de tous. Dans ce sens encore, le diable est, selon que l'enseignent les saints Docteurs, en particulier saint Augustin[5], saint Grégoire le Grand[6] et saint Thomas[7], le prince du mal et des mauvais,

[1] *In Habac.* 3 : Sicut Ecclesiæ et omnis viri Christus est caput, ita cunctorum dæmonum, qui in hoc sæculo debacchantur, caput est Beelzebub, princeps dæmoniorum.

[2] *In Matth. hom.* 42 : Si diabolus princeps est, cæteri dæmones illi subjiciuntur.

[3] *Sum.* 1ª p., q. 109, a. 1 : Si autem considerentur quantum ad id quod est naturæ, sic adhuc sunt in ordinibus, quia data naturalia non amiserunt. — *Ibid.* 2 : Manifestum est autem ex præmissis quod dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt; et hoc est quod rationem prælationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni prælati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio dæmonum requirit quod sit in eis prælatio.

[4] *Ibid.* ad 3 : Dæmones non sunt æquales secundum naturam; unde in eis est naturalis prælatio; quod in hominibus non contingit, qui natura sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maxima ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miserum.

[5] *Enarr. in Ps.* 139, c. 7, p. 341 : Sicut enim bonorum caput Christus est, sic illorum caput diabolus.

[6] *Hom.* 16 *in Matth.* : Certe iniquorum omnium caput diabolus est, et hujus capitis membra sunt omnes iniqui.

[7] *Sum.* 3ª p., q. 8, a. 7 : Caput non solum interius influit in membra, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic

comme Jésus-Christ est dans l'Église le chef des bons.

IV. — Il est probable, et c'est un sentiment commun parmi les Pères[1] et les théologiens[2], que chaque homme a son démon tentateur, comme il a son ange gardien. La multitude des anges tombés dépasse de beaucoup le nombre des hommes vivants sur la terre; et à moins que Dieu ne lui interdise cette imitation, ce qui est invraisemblable lorsqu'il lui en permet tant d'autres, le génie du mal n'a pu manquer de reproduire, pour perdre les hommes, une industrie divine destinée à les sauver. Dieu prépose sur chaque âme un ange fidèle pour la protéger et l'exciter au bien; Satan, à son tour, députe un des siens pour dresser des embûches et profiter de toutes les occasions pour induire au péché.

La présence à demeure d'un tentateur attitré n'empêche pas que plusieurs ne se réunissent, selon les occurrences, pour redoubler la tentation[3]. L'Évangile nous l'atteste, quand il parle de ce possédé qui avait dans son corps toute une légion de démons[4], et de cet esprit mauvais qui, ne pouvant seul venir à bout de ses desseins, s'en va re-

ergo potest dici aliquis caput alicujus multitudinis vel secundum utrumque, scilicet secundum interiorem influxum et exteriorem gubernationem, et sic est Christus caput Ecclesiæ, ut dictum est (*art. præc.*); vel secundum exteriorem gubernationem; et sic quilibet princeps vel prælatus est caput multitudinis sibi subjectæ. — Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum. Nam ut dicitur Job (XLI, 25) : *Ipse est rex super universos filios superbiæ.* Pertinet autem ad gubernatorem ut eos quos gubernat ad suum finem adducat. Finis autem diaboli est aversio rationalis creaturæ a Deo; unde et a principio hominem ab obedientia divini præcepti removere tentavit... Inquantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur, peccando, sub diaboli regimine et gubernatione cadunt; et ex hoc dicitur eorum caput.

[1] PETAU, *de Angel.* Migne, curs. th. t. 7, n. 7, col. 777.

[2] PETAU, *de Angel.* l. 4, c. 27.

[3] *Catech. Conc. trid.* 4e p., n. 10 : Quamquam non unus modo tentat homines Satan, sed gregatim interdum dæmones in singulos impetum faciunt.

[4] *Marc.* v, 9 : Legio mihi nomen est, quia multi sumus.

quérir sept autres esprits plus méchants que lui, et, avec leur concours, reprend la position qu'il avait perdue[1].

V. — Outre le chef principal, la bande maudite a des chefs subalternes. Leur office est de stimuler les tentateurs inférieurs, de poursuivre des âmes dont la chute entraînerait celle de plusieurs autres, ou enfin de procurer et d'activer le mal dans les réunions plus ou moins considérables d'hommes, comme les divers États, les provinces, les villes, les villages, les communautés, les familles[2]. Leur tactique ordinaire est de s'attaquer à une individualité propre à leur dessein, qui devient le boutefeu de la révolte ou la couvre de son autorité.

Parmi les démons, il en est qui représentent d'une manière spéciale certains vices[3], tels que l'orgueil, la luxure, la colère, le blasphème, le triomphe du mal paraissant devoir être plus facile et plus complet, ainsi que nous le disions dans notre MYSTIQUE[4], par cette distribution régulière des rôles entre les tentateurs.

VI. — Le motif qui pousse les démons à tenter les hommes naît de l'ambition, de la haine et de l'envie.

La soif de la domination, le désir effréné de supplanter Dieu dans le monde, porte Satan à réduire l'homme sous son empire en le faisant tomber dans le péché. Le premier crime de l'ange déchu et le point de départ de sa révolte fut de vouloir se faire Dieu, ainsi que l'affirme saint Tho-

[1] *Matth.* XII, 45 : Tunc vadit et assumit septem alios spiritus secum nequiores se, et intrantes habitant ibi.

[2] BONAL, *de Ang.* n. 124 : Mali autem angeli superiores et principes, qui non habent designatos certos homines quos impugnent, ad hanc tentationem concurrunt vel aliquam communitatem, civitatem, provinciam aut regnum aliquod impugnando; vel tentando peculiariter de certis quibusdam vitiis, vel inferiores instruendo et excitando dæmones.

[3] PETAU, *Theol. Dogm. de Ang.* l. 2, c. 7, n. 13, t. 4, p. 35 : Jam vero singulis hominum vitiis certos dæmones præsidere ibidem Origenes putat; velut esse aliquem fornicationis spiritum, alium iræ, alium avaritiæ, alium superbiæ. — Cf. CASSIEN, *Coll.* 8, c. 17.

[4] T. 3, ch. 10, n. 7, p. 205.

mas[1]. Sa tendance et ses efforts tendent à se faire adorer et à tenir en qualité de Dieu le sceptre du monde. Voilà pourquoi il singe l'administration divine, et députe vers les hommes les malheureux esprits qui partagèrent sa rébellion, comme Dieu députe les anges fidèles[2].

La superbe enfante l'envie. Par l'orgueil on veut dominer; on ne supporte pas par conséquent que d'autres jouissent d'un bien que l'on revendique pour soi, à plus forte raison d'un bien dont on est privé[3]. Ainsi s'explique l'envie des démons contre Dieu et contre l'homme. Dieu garde l'empire du monde, et l'homme, en obéissant à Dieu, est comblé de biens. Ils travaillent donc à le détourner de sa fin, à le dépouiller, à l'avilir en le précipitant dans les hontes de la chair, qu'ils ne connaissent point pour eux-mêmes[4]. Cette jalousie se comprend d'autant mieux que, dans la pensée divine, l'homme recueille la félicité perdue par l'ange. Il semble au tentateur qu'en renversant la créature héritière de son bonheur, il atteint Dieu lui-même et déconcerte de nouveau ses desseins. Le Sage a donc raison de dire que la mort est entrée dans le

[1] *Sum.* 1ª p., q. 63, a. 3 : Dicendum quod angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus.

[2] S. Thomas, 1ª p., q. 114, a. 1 : Impugnatio quidem ipsa ex dæmonum malitia procedit, qui, propter invidiam, profectum hominum impedire nituntur, et propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem.

[3] S. Thomas, 1ª p., q. 63, a. 2 : Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet inquantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum nisi inquantum affectavit excellentiam singularem; quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiæ consecutum est in angelo peccante malum invidiæ, secundum quod de bono hominis doluit et etiam de excellentia divina, secundum quod ea Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

[4] *Ibid.*, ad 1 : Dæmones non delectantur in obscœnitatibus carnalium peccatorum quasi ipsi afficiantur ad delectiones carnales. Sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscunque delectantur inquantum sunt impedimenta humani boni.

monde par l'envie du démon[1]; ce qui est vrai de la première tentation l'est de toutes les autres.

L'orgueil et l'envie se transforment en haine dans les résistances qu'ils éprouvent. La haine est le désordre et le tourment fondamental de l'enfer, comme l'amour est la vie du ciel. La pensée fixe de Satan est d'accroître les ennemis de Dieu et de détruire ses œuvres.

VII. — De là il est aisé de conclure que les efforts et la rage du tentateur s'exercent principalement contre ceux qui s'attachent à Dieu avec une fidélité plus généreuse et un amour plus ardent, et semblent destinés à une gloire plus grande.

L'Écriture nous en avertit. « Mon fils, dit le Sage[2], en entrant au service de Dieu, préparez votre âme à la tentation. » En voyant la vertu de Job au sein de la prospérité, Satan demande à le tenter, dans l'espoir de l'abattre et de le tourner contre Dieu[3]. Les prodiges que les apôtres commencent à opérer sous l'action du Maître lui inspirent des inquiétudes, et il veut les soumettre comme Job au crible des tentations[4]. Saint Paul prévient son disciple Timothée que suivre Jésus-Christ est se condamner aux persécutions des méchants qu'anime l'esprit mauvais[5].

Selon la remarque de saint Jérôme[6], le démon ne se

[1] *Sap.* II, 24 : Invidia autem diaboli mors intravit in orbem terrarum.

[2] *Eccli.* II, 1 : Fili, accedens ad servitutem Dei, sta in justitia et timore, et præpara animam tuam ad tentationem.

[3] *Job* I et II.

[4] *Luc.* XXII, 31 : Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut riticum.

[5] *II Tim.* III, 12-13 : Et omnes qui pie volunt vivere in Christo Jesu, persecutionem patientur, mali autem et seductores proficient in pejus, errantes et in errorem mittentes.

[6] *Epist.* 22 *ad Eustoch.* : Non quærit diabolus homines infideles; non eos qui foris sunt et quorum carnes rex Assyrius olla succendit (*Jer.* XXIX), de Ecclesia Christi rapere festinat. Escæ ejus, secundum Habacuc, t. II, electæ sunt. Job subvertere cupit, et devorato Juda Iscariote, ad cribrandos apostolos expetit potestatem.

St. Albert's College Library

préoccupe pas des infidèles, tenant cette proie pour assurée, mais des âmes qui sont dans l'Église; et dans l'Église, il vise ce qu'il y a de plus haut et de meilleur. Ses assauts, observe à son tour saint Grégoire le Grand[1], sont d'autant plus violents que la résistance est plus vive. Sa haine augmente en raison du bien qu'il veut détruire, et l'espoir de réussir stimule son audace. Les exemples[2] ne manquent pas pour justifier ses efforts. Les grandes chutes sont de tous les temps, et les annales de la piété ne relatent que la moindre partie des défections : Dieu, le démon et les prêtres sont souvent seuls à les connaître. Heureusement tout n'est pas ruine et tristesse. L'histoire des âmes, celle des grandes et saintes âmes surtout, atteste d'une part les industries et les fureurs de l'esprit malin pour détourner de la perfection, et de l'autre ses humiliants et innombrables échecs.

Les communautés ferventes sont particulièrement exposées aux incursions diaboliques, à cause du culte et de l'amour que Dieu y reçoit, et des conséquences désastreuses que les moindres relâchements peuvent avoir. Il est rapporté dans la vie des Pères qu'un saint solitaire fut conduit par son ange dans un monastère habité par de fervents religieux. Il aperçut partout dans l'intérieur des multitudes de démons qui voltigeaient en tous sens, comme

[1] *Moral.* l. 24, c. 7 : Eos pulsare negligit quos quieto jure possidere se sentit. Circa nos vero eo vehementius incitatur quo ex corde nostro quasi ex jure propriæ habitationis expellitur.

[2] *Catech. conc. trid.* 4e p., 6e pet. n. 12 : At vero qui se Deo dicaverunt in terris cœlestem vitam agentes, ii maxime omnium Satanæ incursibus petuntur, hos acerbissime odit, his in singula temporis momenta struit insidias. Plena est historia divinarum litterarum sanctorum hominum quos præsenti etiam animo stantes, sed vi vel fraude pervertit. Adam, David, Salomon, aliique quos enumerare difficile sit, experti sunt dæmonum violentes impetus et callidam astutiam cur resisti non possit consilio aut hominum viribus. Quis itaque se suo præsidio satis tutum existimet? Itaque pie casteque petendum est a Deo ne nos tentari sinat supra id quod possumus, sed faciat etiam cum tentatione proventum ut possimus sustinere.

les mouches autour d'un cadavre qui leur sert de pâture : l'église, le chœur, le dortoir, le réfectoire étaient remplis de ces esprits mauvais. Au contraire, en passant par la ville voisine, il n'en aperçut qu'un seul près de la porte, oisif et endormi. Il demanda à l'ange la raison de cette diversité, et l'ange lui fit entendre que les mondains obéissaient sans contrainte et par l'effet de leur propre corruption à l'empire de Satan, tandis que les religieux lui résistaient à outrance; il fallait donc multiplier les assaillants.

VIII. — Il n'est pas inutile d'étudier le mécanisme de la tentation diabolique.

Le démon n'a point d'action directe sur notre volonté pour l'incliner au péché. La volonté est une forteresse imprenable pour tout autre que Dieu; elle ne succombe qu'en se livrant elle-même, d'où il suit que le démon n'est pas cause proprement dite de nos péchés, mais seulement occasion.

Quand les Docteurs appellent Satan le principe de tout péché, il faut entendre cette causalité d'une influence indirecte sur la volonté, qui cède toujours librement au mal proposé[1]. Dieu seul la meut immédiatement, et cela par un mystère qui nous échappe, sans violenter sa liberté[2]. L'assentiment au péché n'est ni le fait du démon ni celui de Dieu; c'est une défaillance de la volonté, qui n'est imputable qu'à elle-même[3].

[1] S. Thomas, 1.2, q. 80, a. 1 : Voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine. Unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile.

[2] *Ibid.* ad 2 : Diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum; non tamen attenditur quantum ad modum causandi; nam Deus causat bona interius movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

[3] *Ibid.* ad 3 : Deus est universale principium omnis interioris motus humani; sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana hoc

Le démon exerce la tentation en agissant sur l'intelligence par les sens, et sur les sens par une action directe ou médiate.

La loi ordinaire de notre pensée consciente est qu'elle fonctionne à l'aide d'un signe sensible ou d'une excitation préalable et concomitante des sens. L'âme, dans ses fonctions intellectuelles, use du corps comme d'un instrument, comme d'un clavier dont chaque touche correspond à une note déterminée. Au surplus, il faut se rappeler que, par le moyen des signes sensibles qui les éveillent, les idées se lient les unes aux autres, et qu'en vertu de cette association on peut ramener sous le regard de l'esprit toutes sortes de pensées. Le démon connaît la loi de cet enchaînement et l'art de le provoquer, soit par une action directe sur nos organes, soit en recourant à des agents externes qu'il met en jeu comme il y mettrait nos organes mêmes.

L'excitation sur les sens est immédiate ou médiate.

Le démon produit la première, en agissant directement sur les esprits vitaux et sur les organes; car il connaît parfaitement le mécanisme de notre corps, et il sait à quel point il faut toucher pour déterminer tel ou tel effet. Il exerce cette action à notre insu, soit durant la veille, soit dans le sommeil.

L'excitation médiate s'obtient par l'intermédiaire des agents externes. Le démon recourt à tous les êtres ambiants capables d'affecter les sens, comme les animaux, les plantes, la nourriture, l'atmosphère, en un mot, tous les objets matériels. Il se sert surtout de l'homme pour tenter l'homme, inspirant à celui qui tente de fournir la pensée et l'occasion du mal[1].

directe quidem est ex voluntate humana, et diabolo per modum persuadentis vel appetibilia proponentis.

[1] *Catech. conc. trid.* 4e p., 6e pct., n. 19 : In iis vero tentationibus modo

Par ces divers moyens, le démon met sous les yeux l'objet de la tentation, et en même temps il excite au dedans, par une action occulte sur l'organisme, la propension à la suivre.

On le voit, il ne reste au pouvoir de l'homme que la volonté ; toutes les autres parties de lui-même peuvent subir l'obsession diabolique. Mais qu'on juge des périls de la volonté humaine affaiblie par le péché originel, sous le coup des pensées que le démon soulève dans l'esprit, et des ardeurs qu'il allume dans les sens.

Nous ne parlons pas ici des manifestations sensibles par lesquelles les démons révèlent leur présence et épouvantent les hommes, ni de la possession, qui est la suprême violence de l'esprit mauvais sur la créature. Ces questions rentrent dans le cadre de la MYSTIQUE, où nous en avons traité longuement [1].

IX. — Un autre point qui a son importance, est de savoir si les démons voient nos pensées et nos résolutions en elles-mêmes, sans la révélation extérieure des signes sensibles.

Le sentiment commun des Docteurs est qu'ils ne les connaissent pas, et qu'en dehors du témoignage des sens, ils en sont réduits aux conjectures. Cassien [2] enseigne expres-

intimos nobis admovens stimulos, animæ affectiones, et commotiones adhibet administras; modo nos exagitans extrinsecus, externis rebus utitur, vel prosperis ad efferendos, vel ad frangendos adversis : nonnumquam habet emissarios et excursores perditos homines, inprimisque hæreticos, qui sedentes in cathedra pestilentiæ, malarum doctrinarum mortifera semina dispergunt, ut illos qui nullum delectum aut discrimen habent virtutis, et vitiorum homines per se proclives ad malum nutantes ac præcipitantes impellant.

[1] *Mystique*, t. 3.

[2] *Coll.* x, c. 36, Migne, *Patr.* t. 49, col. 817 : Clauso oramus ostio cum strictis labiis nostris omnique silentio supplicamus, non vocum sed cordium scrutatori. In absconditis oramus quando corde tantum et intenta mente petitiones nostras soli pandimus Deo, ita ut ne ipsæ quidem adversæ valeant potestates genus nostræ petitionis agnoscere. Propter quod cum summo est orandum silentio, non solum ut fratres adstantes nostris su-

sément que le moyen de leur cacher nos pensées et nos desseins est de ne pas les exprimer, et il s'appuie sur cette considération pour recommander la prière mentale. Selon saint Thomas[1], Dieu seul pénètre l'état intérieur de l'homme. Saint Bonaventure[2] affirme et démontre que ni l'ange bon ni l'ange mauvais ne peuvent sonder les secrets de la conscience, et qu'ils n'ont sur ce point que des conjectures. Suarez[3], parlant des anges en général, regarde comme une assertion catholique qu'aucun esprit créé ne peut naturellement connaître avec certitude les actes libres de la volonté, à moins que celle-ci ne les manifeste.

X. — Les théologiens examinent encore si toutes nos tentations proviennent du démon.

Il est certain tout d'abord que le démon est cause indirecte de tous nos péchés actuels, en tant que ces péchés sont la conséquence de la chute d'Adam, dans laquelle Satan eut une si grande part[4].

surris vel clamoribus avocemus et orantium sensibus obstrepamus; sed ut ipsos quoque inimicos, qui orantibus nobis maxime insidiantur, lateat nostræ petitionis intentio.

[1] *Sum.* 1ª p., q. 114, a. 2, ad 2 : Dæmones sciunt ea quæ exterius aguntur circa homines, sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator, ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis ut de illo vitio tentet ad quod homo magis pronus est.

[2] *Sent.* l. 2, d. 8, p. 2, a. 1, q. 6, Vivès, t. 2, p. 456 : Conclusio : Angelus malus neque etiam bonus potest secreta conscientiæ nostræ scrutari, quamquam per exteriora quædam signa ea conjicere possit.

[3] *De Ang.* l. 2, c. 21, n. 3, t. 2, p. 211 : Assertio catholica est angelum non posse naturaliter actum seu consensum liberum voluntatis creatæ in se certo ac evidenter cognoscere vel intueri, nisi ab habente talem liberum affectum alteri manifestetur.

[4] S. Thomas, 1.2, q. 114, a. 3 : Dicendum quod causa alicujus potest dici aliquid dupliciter : uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus...; et hoc modo dicendum est quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata.

Mais intervient-il positivement en toutes et en chacune de nos tentations?

En principe, l'homme n'a pas besoin, pour être tenté et pour succomber, de l'intervention diabolique ; les convoitises intimes de la concupiscence y suffisent, ainsi que le déclare l'apôtre saint Jacques quand il dit[1] : « Chacun est tenté par sa concupiscence, qui l'entraîne et le fascine. » C'est assez d'ailleurs d'être créature pour pouvoir faillir, et de son propre poids incliner au néant. L'ange tomba sans autre tentateur que lui-même; il peut en être de même de l'homme.

De fait, cependant, il subit peu de tentations, surtout si elles sont graves et de quelque durée, où le démon ne prenne sa part, soit en les soulevant, soit en les activant.

Cette interprétation suffit à expliquer la diversité des sentiments parmi les docteurs. Ceux qui soutiennent avec saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire le Grand et saint Thomas, que la tentation ne provient pas toujours du démon, se placent surtout au point de vue du principe et de la doctrine; ceux qui attribuent au démon à peu près toutes nos tentations, comme saint Jérôme, saint Léon, saint Jean Damascène, considèrent les faits et la malice de Satan[2].

Quelle que soit la part des tentateurs extérieurs, observons une fois encore qu'ils ne peuvent nous atteindre qu'en mettant en jeu la concupiscence, et que le péché est tout entier dans l'assentiment intérieur de la volonté.

XI. — Il convient néanmoins de se demander pourquoi Dieu permet à l'ange réprouvé ces agressions perfides et brutales qui sollicitent si puissamment nos passions et trop souvent ébranlent notre volonté.

[1] *Jac.* I, 14 : Unusquisque tentatur, a concupiscentia sua abstractus et illectus.

[2] Cf. Suarez, *de Ang.* l. 8, c. 19, n. 13.

La pensée dominante de Dieu est de sauver, comme celle de Satan est de perdre. Dans le plan providentiel, l'homme est tenté pour qu'il triomphe, et le démon n'est autorisé au rôle odieux de tentateur que pour être vaincu et humilié. Notre-Seigneur[1] compare la tentation au travail du crible qui épure le froment, et le froment destiné à remplir les greniers du père de famille[2] représente les élus. Les élus trouvent, en effet, dans cette lutte contre Satan la multiplication de leurs mérites et de leur gloire. D'autre part, ceux qui succombent, ayant la grâce suffisante pour résister ou la ressource de la prière pour l'obtenir, ne peuvent s'en prendre qu'à eux-mêmes de leur défaite.

La crainte qu'inspire le démon devient même un préservatif contre le péché : on redoute davantage un ennemi extérieur que sa propre faiblesse, et par la violence des assauts on est averti de sa présence.

Cette intervention d'ailleurs ne s'exerce que dans la mesure où Dieu le permet. Ceci est d'une importance capitale pour rassurer dans les tentations. « Le démon, dit saint Augustin[3], est une certaine puissance; mais la plupart du temps il veut nuire et ne peut pas, parce que cette

[1] *Luc.* XXII, 31 : Ecce Satanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum.

[2] *Matth.* III, 12; *Luc.* III, 17.

[3] *Enarr.* in Ps. LXI, c. 20, p. 143 : Diabolus potestas quædam est; plerumque tamen vult nocere et non potest, quia potestas ista sub potestate est. Nam si tantum posset nocere diabolus quantum vult, non aliquis justorum remaneret aut aliquis fidelium esset in terra. Ipse per vasa sua impellit quasi parietem inclinatum; sed tantum impellit quantum accipit potestatem. Ut autem non cadat paries, Dominus suscipiet; quoniam qui dat potestatem tentari, ipse tentato præbet misericordiam. Ad mensuram enim permittitur tentare diabolus... Noli ergo timere permissum aliquid facere tentatorem : habes enim misericordissimum Salvatorem. Tantum permittitur ille tentare, quantum tibi prodest ut exerceari et proberis; ut qui te nesciebas, a te ipso inveniaris. Nam ubi, vel unde, nisi de hac Dei potestate et misericordia securi esse debemus? Secundum illam apostolicam sententiam : *Fidelis Deus qui non permittit vos tentari supra id quod potestis.*

puissance relève d'une autre puissance. S'il pouvait nuire au gré de ses désirs, il ne resterait pas de juste, il n'y aurait sur la terre aucun fidèle. Il pousse par ses instruments une muraille déjà inclinée ; mais il ne pousse que dans la mesure du pouvoir qui lui est laissé. Pour empêcher que le mur ne tombe, le Seigneur le soutiendra. Celui-là même qui donne liberté au tentateur dispense au tenté la miséricorde. Il n'est pas permis au démon de franchir la limite assignée. Ne craignez donc pas ce que le tentateur peut entreprendre, vous avez un Sauveur plein de miséricorde. Il n'a licence de vous tenter qu'autant que cela vous est utile pour vous exercer et vous éprouver, pour vous donner à vous-même le sentiment de votre insuffisance ; car, votre sécurité, d'où viendrait-elle, sinon de la puissance de Dieu et de sa miséricorde, selon cette promesse de l'Apôtre : « Dieu est fidèle, et il ne souffrira pas que vous soyez tentés au-dessus de vos forces ? »

Telle est la loi providentielle de notre épreuve : le démon ne peut contre nous que ce que Dieu lui permet, et dans les proportions où sa violence sévit, Dieu met le contrepoids de sa grâce. Ainsi le pouvoir diabolique est restreint et lié[1], et se déchaînerait-il dans toute son étendue, que la puissance divine, infiniment supérieure, paralyserait ses efforts, sinon pour empêcher les efforts extérieurs, du moins pour soutenir la volonté.

La conclusion pratique est que nous devons avoir pour le tentateur plus de mépris que de crainte[2]. Une crainte excessive montrerait que nous comptons sur nos forces plutôt que sur la grâce ; mais si Dieu est notre soutien, quel autre sentiment pourrons-nous avoir pour son ennemi et le nôtre que le mépris ?

[1] S. Thomas, 3a p., q. 29, a. 1, ad 3 : Diabolus multa potest virtute suæ naturæ, a quibus tamen prohibetur virtute divina.

[2] S. Aug. *Serm.* 123 *de verbis evang. Joan.* II, n. 2, p. 53 : Aliter enim tentator non vincitur nisi contemnatur.

XII. — Notre confiance doit être d'autant plus grande que Dieu nous a préparés des remèdes et des préservatifs contre l'action diabolique.

Le premier et le plus efficace est la prière. La tentation est la lutte de Satan contre nous ; par la prière nous appelons Dieu en nous, et la lutte alors s'établit entre Dieu et Satan : la victoire ne peut qu'être assurée.

Mais, sans la prière, nous restons seuls contre un adversaire puissant, rusé, exercé, qui ne compte plus ses victoires sur les faibles mortels : qu'avons-nous à attendre, sinon la défaite? « Invoquez donc le Tout-Puissant contre ce redoutable ennemi, dit saint Augustin[1], à qui nous empruntons ces pensées; qu'il habite en vous Celui qui ne peut être vaincu, et vous vaincrez sûrement celui qui a coutume de vaincre, mais ceux-là seulement en qui Dieu n'habite point. »

Les Sacrements sont avec la prière les sources de la grâce. Mais il faut remarquer que chacun d'eux apporte des grâces spéciales qui conviennent aux diverses situations de la vie, et par conséquent aux tentations qui leur correspondent. Les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie sont les sources ordinaires de la grâce contre les incursions diaboliques.

Aux sacrements proprements dits il faut joindre les sacramentaux, qui tirent leur vertu des prières de l'Église. Nous renvoyons sur ces divers remèdes à ce que nous en avons dit dans la MYSTIQUE[2], en faisant observer avec saint

[1] *In I Joann.* Tr. 4, n. 3 : Solus diabolus adversum nos pugnat. Nos, si cum Deo sumus, diabolum vincimus; nam et si tu solus cum diabolo pugnaveris, vinceris. Exercitatus hostis est; quot palmarum? Considerate quo dejecerit : ut mortales nasceremur, primo ipsam originem nostram de paradiso dejecit. Quid ergo faciendum est, quia ipse exercitatus est? Invocetur Omnipotens adversus exercitatum diabolum. Habitet in te qui non potest vinci, et securus vinces qui vincere solet; sed quos? In quibus non habitat Deus.

[2] T. 3, ch. 11.

Augustin[1], que, pour des motifs dont la providence divine se réserve le secret, l'emploi de ces moyens n'est pas toujours efficace, non que les démons osent les mépriser, mais Dieu le jugeant plus expédient pour confondre les méchants et instruire les bons.

Signalons en finissant un grand secours contre le tentateur, qui est la passion de Jésus-Christ. En mourant sur la Croix comme sous les coups de Satan, le Sauveur a terrassé ce terrible ennemi et assuré contre lui notre victoire. Suivant une pensée originale, mais frappante d'Origène[2], le crucifiement du Calvaire a été double : tandis que le Christ était attaché d'un côté de la croix, le démon était cloué de l'autre. Le Docteur angélique[3] enseigne expressément, à la suite de saint Augustin, que l'entreprise audacieuse et téméraire par laquelle Satan osa attenter à la personne du Fils de Dieu brisa sa puissance et nous a délivrés de sa

[1] *Lib.* 83 *quæst.* q. 79, p. 130 : Cum autem non cedunt his signis hujusmodi potestates, Deus ipse prohibet occultis modis, cum id justum atque utile judicat. Nam nullo modo ulli spiritus audent hæc signa contemnere; contremiscunt enim hæc ubicumque illa conspexerint. Sed nescientibus hominibus aliud jubetur divinitus vel ad confundendos malos, cum eos oportet confundi;... vel ad admonendos bonos, ut proficiant in fide.

[2] *Hom.* VIII *in Jos.*

[3] *Sum.* 3a p., q. 49, a. 2 : Dicendum quod circa potestatem quam diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in potestatem traderetur diaboli, per cujus tentationem fuerat superatus. Aliud autem ex parte Dei quem homo peccando offenderat, qui per suam justitiam hominem reliquerat potestati diaboli. Tertium est ex parte diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediebat. Quantum ergo ad primum, homo est a potestate diaboli liberatus per passionem Christi, inquantum passio Christi est causa remissionis peccatorum. Quantum autem ad secundum dicendum quod passio Christi nos a potestate diaboli liberavit, inquantum nos Deo reconciliavit. Quantum vero ad tertium, passio Christi nos a diabolo liberavit inquantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditæ a Deo, machinando in mortem Christi qui non habebat meritum mortis, cum esset absque peccato. Unde August. dicit (*de Trin.* l. 13, c. 14): Justitia Christi victus est diabolus; quia, cum in eo nihil dignum morte inveniret, occidit eum tamen. Et utique justum est ut debitores quos tenebat liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit.

servitude, ce qui est conforme aux affirmations de saint Paul, qui nous montre Jésus-Christ « effaçant la sentence de condamnation portée contre nous, l'annulant en la fixant sur la croix, et dépouillant les principautés et les puissances des ténèbres, les réduisant en captivité au pied de l'instrument de son supplice [1]. »

De même donc que dans le désert il suffisait aux Hébreux de jeter les yeux sur le serpent d'airain pour échapper aux morsures des reptiles venimeux, de même les chrétiens n'ont qu'à regarder la croix du Sauveur et à invoquer les mérites de sa passion pour prévenir ou dominer les violences du serpent infernal [2].

[1] *Coloss.* II, 14-15 : Delens quod adversum nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci, et expolians principatus et potestates, etc.

[2] *Joann.* III, 14 : Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis.

MOYENS DE PERFECTION

CHAPITRE XVII

MOYENS INTÉRIEURS

PREMIER MOYEN : LE DÉSIR DE LA PERFECTION

Énoncé des divers moyens. — Les moyens intérieurs. — Premiers moyens intérieurs : le désir de la perfection. — Il est la condition indispensable de la perfection. — Il est un moyen proprement dit. — Il n'est pas nécessaire qu'il soit sensible. — Il doit être surnaturel, — prédominant, — constant et croissant. — Moyens de l'exciter.

I. — Nous avons jusqu'ici défini la perfection et signalé les obstacles qu'elle rencontre au dedans et au dehors de nous-mêmes. Nous devons maintenant reconnaître les moyens à l'aide desquels nous pouvons la réaliser et surmonter tous les obstacles.

Ces moyens sont intérieurs ou extérieurs. Les premiers ne se distinguent pas du mouvement intime de l'âme s'efforçant d'aller à Dieu. Les seconds comprennent les divers secours extrinsèques qui peuvent aider l'âme dans cette ascension. Dans les uns et les autres, nous ne considérerons que les aspects généraux qui conviennent à toutes les âmes et à toutes les conditions.

II. — Le travail intime de l'âme pour s'élever à la perfection comprend ces trois opérations progressives : aspirer à la perfection, s'étudier soi-même pour reconnaître les obstacles et les ressources, diriger l'âme vers Dieu. Ces conditions sont indispensables, mais elles suffisent pour l'œuvre de la perfection.

En ce chapitre, il s'agit du premier de ces moyens.

III. — Le désir de la perfection est absolument nécessaire à quiconque prétend y parvenir; il est la préparation et comme le prélude du mouvement de l'âme vers Dieu. Quelques réflexions suffiront à le démontrer.

« Toute la vie du bon chrétien, dit saint Augustin [1], n'est qu'un saint désir, le désir de ce qu'il n'a pas et ne voit pas encore, de la vision qui doit combler, quand elle viendra, tous ses vœux. » Ce que le saint docteur entend du ciel est également vrai de la perfection réalisable en cette vie; on ne l'acquiert que dans les proportions où on la désire.

La perfection, nous l'avons dit en son lieu, est un travail de volonté et de charité; or on ne veut et l'on n'aime que ce que l'on désire. Le désir est donc inséparable de la perfection.

Par conséquent, ne pas désirer la perfection, c'est ne la vouloir pas et ne rien faire pour l'acquérir; la désirer faiblement, c'est la vouloir peu et y tendre nonchalamment; la désirer avec ardeur, c'est la vouloir vivement et y travailler de même. Une charité plus grande, dit saint Thomas [2], révèle un plus grand désir, et le désir fait que

[1] Tract. 4 *in I Joann.* n. 6 : Quia modo videre non potestis, officium vestrum in desiderio sit. Tota vita christiani boni sanctum desiderium est. Quod autem desideras, nondum vides, ut cum venerit quod videas, implearis.

[2] *Sum.* 1ª p., q. 12, a. 6 : Ubi est major charitas, ibi est majus desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati.

celui qui l'a devient plus apte et mieux disposé à recevoir ce qu'il convoite.

La conclusion est qu'il faut désirer ardemment la perfection, si l'on veut la réaliser pleinement.

Il en est du désir de l'âme pour la vie parfaite comme de la faim du corps[1], avec cette différence que l'appétit corporel diminue et s'apaise par l'usage de la nourriture, tandis que l'appétence spirituelle, pour parler de la sorte, augmente et redouble à mesure qu'on la satisfait. Pendant le voyage, la faim des choses divines creuse dans l'âme des capacités croissantes[2], qui de plus en plus appellent Dieu : le rassasiement ne se fera qu'au ciel. C'est la béatitude proclamée par le Sauveur dans l'Évangile : « Heureux ceux qui ont faim et soif de justice, parce qu'ils seront rassasiés[3]. »

IV. — Le désir de la perfection n'est pas seulement une condition indispensable, il est encore un moyen très actif et très puissant de perfection.

Premièrement, parce que ce désir est une prière, et que la prière, ainsi que nous le dirons en son lieu, est la perfection en acte. Le mouvement spontané de l'être qui désire est de demander. La prière, qu'est-ce autre chose qu'un désir exprimé? Mais Dieu n'a pas besoin de formules; il lui suffit de voir le mouvement du cœur, lequel est tout entier dans le désir.

Secondement, parce que le désir nous fait accomplir les œuvres de la perfection. Tout désir sincère est actif et dirigé vers la chose convoitée. Désirer la perfection, c'est

[1] S. Thomas, *In Matth.* c. 11 : Et sicut fames in corpore, sic desiderium in mente.

[2] S. Aug. Tr. 4 *in I Joann.* c. 6 : Sic Deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem. Desideremus ergo, fratres, quia implendi sumus.

[3] *Matth.* v, 6 : Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur.

donc tendre vers la perfection, et tendre vers la perfection, c'est déjà la réaliser [1]. Ajoutons que le désir provenant de l'amour, et la perfection n'étant qu'un exercice d'amour, c'est être dans le travail de la perfection que d'en avoir le désir.

Troisièmement enfin, le désir réalise déjà la perfection, parce qu'il attire Dieu. C'est la loi de l'amour, que le désir appelle l'être désiré et le prédispose à aimer. Mais cela est particulièrement vrai de Dieu, qui nous aime le premier et nous poursuit d'une charité éternelle [2], devance nos désirs et les provoque. Désirer la perfection, qu'est-ce donc autre chose que se retourner vers Dieu pour l'aimer et commencer par là même l'exercice de la perfection?

Il serait superflu d'insister sur les rapports et sur l'identité même du désir de la perfection avec la perfection. Indiquons plutôt les qualités que doit avoir ce désir.

V. — Il n'est pas nécessaire qu'il soit sensible, il suffit qu'il soit dans la volonté. Le travail vrai et efficace de la sanctification est indépendant des émotions de la sensibilité, bien que dans ce travail les deux parties qui composent l'homme puissent se faire écho l'une à l'autre. « L'appétit pour la sagesse et les autres biens spirituels, dit le Docteur angelique [3], est désigné parfois sous le nom

[1] S. Aug. Tract. 4 *in I Joan.* c. 6, p. 499 : Hæc est vita nostra ut desiderando exerceamur. Tantum enim nos exercet sanctum desiderium, quantum desideria nostra amputaverimus ab amore sæculi.

[2] *Jer.* XXXI, 3 : In charitate perpetua dilexi te; ideo attraxi te, miserans.

[3] *Sum.* 1.2, q. 30, a. 1, ad 1 et ad 2 : Appetitus sapientiæ vel aliorum spiritualium bonorum interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quamdam, vel propter intensionem appetitus superioris partis ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut (*Ps.* 83, 3) dicitur : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* — Desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in concupiscendo sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

de concupiscence, soit à cause d'une certaine analogie entre l'un et l'autre, soit que l'intensité du mouvement de la partie supérieure détermine un rejaillissement sur la sensibilité, et que l'appétit sensible, suivant l'impulsion de l'appétit supérieur, associe le corps aux ébranlements de l'âme, selon cette parole du Psalmiste : « Mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant. » Le désir appartient beaucoup plus, à proprement parler, à la partie supérieure qu'à l'autre, car c'est moins un concert entre les deux éléments de l'homme qu'un simple mouvement de la volonté vers l'objet désiré. »

VI. — Ce mouvement de la volonté qui caractérise le désir doit avoir d'autres qualités pour conduire à la perfection.

Tout d'abord il doit être surnaturel, c'est-à-dire produit par la grâce divine et déterminé par un motif tiré de la foi. La perfection est une œuvre à laquelle l'homme est incapable d'atteindre par ses propres forces, et qui requiert par conséquent l'intervention du Saint-Esprit ; or l'homme ne prend sa part des opérations surnaturelles qu'en se mettant sous l'action d'un motif de l'ordre de la foi. A ce double point de vue, le désir de la perfection, s'il est vrai, sincère et efficace, dépasse l'effort et les forces de la nature.

VII. — En second lieu, il doit être prédominant. Faire passer quelque chose avant la perfection, c'est renoncer à la perfection, de même que préférer à Dieu une chose quelconque, c'est renoncer à Dieu[1]. C'est le souci principal auquel Notre-Seigneur convie dans l'Évangile quand il dit : « Cherchez tout d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et les biens du corps vous seront donnés par surcroît[2]. »

[1] Guilloré, *Max. spir.*, max. iv, ch. 1, *intitulé :* La mort de tous les désirs est nécessaire pour arriver à la perfection.

[2] *Matth.* vii, 33 : Quærite ergo primum regnum Dei, et hæc omnia adjicientur vobis.

Mais il n'est pas nécessaire que cette prédominance soit dans le sentiment, il suffit qu'elle soit effective, c'est-à-dire que rien dans notre estime et nos résolutions ne l'emporte sur le désir de la perfection.

VIII. — Enfin ce désir doit être constant et croissant. La perfection consiste dans un effort pour aller à Dieu et tendre à la charité consommée. Suspendre ou limiter ce mouvement, c'est contredire la notion même de la perfection. Mais il n'y a jamais d'élan que vers ce que l'on désire. Le désir de la perfection, comme l'effort qui la réalise, doit donc être persévérant et grandissant.

Un autre caractère de la perfection est de donner à l'homme sa fin par la pleine possession de Dieu; donc s'arrêter avant d'avoir atteint la fin et d'être arrivé à la jouissance complète de Dieu, c'est sortir de la perfection; c'est manifestement ne plus aspirer ni travailler à la perfection que d'en surprendre le désir. Il faut donc que ce désir soit continu. « Il n'appartient qu'à Satan, dit saint François de Sales[1] dans sa langue imagée empruntée à l'Écriture, de dire qu'il sera assis dans les flancs de l'Aquilon. Detestable, tu seras assis; hé! ne cognois-tu que tu es au chemin, et que le chemin n'est pas fait pour s'asseoir, mais pour marcher? Et il est tellement fait pour marcher, que marcher s'appelle cheminer. »

S'il est permis de mesurer la perfection acquise, c'est principalement aux désirs que l'on ressent de l'acquérir. La grâce et la charité échappent régulièrement en cette vie à la conscience, tandis que, par le sentiment qu'il laisse dans l'âme de lui-même, le désir donne en quelque sorte la mesure de la perfection.

IX. — Il importe, cela ressort de tout ce que nous venons de dire, d'éveiller en l'âme le désir de la perfec-

[1] *Traité de l'amour de Dieu*, l. 3, ch. 1.

tion, et d'indiquer par conséquent les moyens les plus propres à l'exciter.

Il convient en premier lieu de considérer la perfection elle-même pour en saisir la nécessité et la beauté. On désire naturellement cé que l'on regarde comme nécessaire, comme l'unique nécessaire surtout ; et il est impossible de n'être pas charmé et tout plein de désirs en face du bien qui, à l'utilité, ajoute la beauté. Se convaincre de l'absolue nécessité de la perfection, et l'envisager dans ce qu'elle a de beau et de ravissant, c'est en appeler le désir dans son âme. La méditation n'a pas d'autre objet que de nous faire soupirer après les choses auxquelles nous donnons notre attention et nos réflexions.

De la méditation naît spontanément la prière, et la prière est le moyen par excellence d'obtenir ce que nous désirons et ce qui nous manque. Dans les desseins de Dieu, tous les biens qu'il nous accorde doivent concourir à notre perfection. Si la prière est puissante pour avoir les choses secondaires, quelle ne sera donc pas sa vertu lorsque nous demandons à la bonté divine le principal et l'indispensable, notre perfection, inséparable, ainsi que nous l'avons dit, du désir de la posséder?

Il ne suffit pas de méditer et de prier, il faut recommencer sans cesse et renouveler tous les jours le désir de la perfection. Tous les maîtres de la vie spirituelle insistent sur ce moyen pour ne point s'arrêter dans le chemin de la perfection. Si l'on est porté à se ralentir par présomption, en se croyant avancé et hors de péril, ils recommandent d'avoir l'œil de l'esprit ouvert sur les fautes commises, les progrès qui restent encore à réaliser et les mille dangers qui menacent la persévérance. Ce n'est qu'à force de vigilance et de courage, en retrempant tous les jours son âme dans les bonnes résolutions et les saints désirs, que l'on peut espérer d'arriver au terme. A ceux, au contraire, qui

sont tentés de se décourager, et de faiblir à la vue des misères du passé et des difficultés de l'avenir, ils conseillent d'oublier le passé et de ne prendre que le jour présent, mais de concentrer en ce jour tous leurs désirs et leurs efforts; et le lendemain de recourir au même stratagème, vivant ainsi, selon le conseil de l'Évangile [1], au jour le jour, avec des désirs sans cesse renaissants et rafraîchis.

[1] *Matth.* VI, 34 : Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi; sufficit diei malitia sua.

CHAPITRE XVIII

SECOND MOYEN : LA CONNAISSANCE DE SOI-MÊME

1° POINT DE VUE GÉNÉRAL

La connaissance de soi-même conduisant à la connaissance de Dieu est une des premières règles de la sagesse humaine et chrétienne. — Cette connaissance est une condition nécessaire pour assurer le travail de la perfection, — pour produire le renoncement, — et prévenir les suites funestes de l'irréflexion. — Elle est un moyen très efficace de perfection en contenant les mouvements des passions, — en produisant l'humilité, — en mettant l'âme en face de Dieu. — Difficultés que rencontre l'étude de soi-même dans la prédominance des sens, — la complication des mouvements intimes et leurs anomalies, — dans les illusions volontaires et involontaires. — Moyens d'arriver à la connaissance de soi-même : le recueillement, — et la prière.

I. — La philosophie antique ramenait le grand art de la sagesse à se connaître soi-même. La célèbre maxime de Thalès : *Connais-toi toi-même*[1], qu'un autre philosophe formulait ainsi : *Habite avec toi-même*[2], a été répétée non seulement par les sages païens, mais encore par les docteurs chrétiens, comme une règle admirable de sagesse.

Notion incomplète pourtant si l'on n'y ajoute le but

[1] Diog. Laert. *in Thal.* : Γνῶθι σεαυτὸν.
[2] Paul Manut, *Apophteg.* : Tecum habita.

qu'elle doit atteindre, savoir : de conduire à Dieu. Bossuet est plus exact et complet. « La Sagesse, dit-il[1], consiste à connoître Dieu, et à se connoître soi-même. La connoissance de nous mêmes nous doit élever à la connoissance de Dieu. »

Notre-Seigneur a formulé plus parfaitement encore cette vérité, en excluant de l'étude que l'homme doit faire de lui-même toute recherche égoïste : il doit se connaître, non pour s'admirer, mais pour appeler et entendre Dieu au plus profond de son âme : « Le royaume de Dieu est au dedans de vous[2]. » Le dernier mot de cette connaissance intérieure doit être de nous mettre en présence de Dieu.

II. — Cette étude est absolument nécessaire pour réaliser et assurer le travail de la perfection. Le Sage dit[3] que, « là où n'est pas la science de l'âme, il n'y a point de bien. » C'est dire que l'âme ne peut, sans se connaître, atteindre à la perfection, qui est le bien par excellence. Il est facile de le démontrer.

La perfection est une entreprise grande et sérieuse. Il convient, pour la conduire sûrement, de consulter ses forces, d'interroger ses attraits, de mesurer les difficultés, afin de ne pas s'exposer à faiblir ou à s'égarer en chemin. Or sonder ses forces, saisir ses attraits, prévoir les obstacles, qu'est-ce autre chose que s'étudier soi-même? car où sont principalement nos ressources, nos impulsions, nos périls, sinon en nous-mêmes? La grâce qui nous vient de Dieu ne nous touche et ne nous transforme qu'en se fondant avec nous et en nous devenant, pour parler de la sorte, subjective. Mais nos passions surtout, qui sont nos misères et la cause de nos chutes, sont en nous, sont

[1] *Connaissance de Dieu et de soi-même*, initio.
[2] *Luc.* XVII, 21 : Regnum Dei intra vos est.
[3] *Prov.* XIX, 2 : Ubi non est scientia animæ, non est bonum.

nous-mêmes. Soit donc que nous voulions reconnaître la part de Dieu et la part de l'homme dans l'œuvre de la perfection, ce que nous pouvons et ce que nous ne pouvons pas, ce qui sert ou ce qui nuit, c'est au dedans de nous qu'il faut regarder, c'est nous-mêmes qu'il convient d'inspecter et d'approfondir.

Le Sauveur semble vouloir nous inculquer la nécessité de nous connaître avant de commencer l'œuvre de la perfection, à l'endroit de l'Évangile où, après avoir exhorté à tout quitter, il apporte la comparaison de l'homme qui, voulant bâtir, compte auparavant les ressources dont il dispose; puis celle d'un roi qui a l'intention de déclarer la guerre, et, avant de donner suite à son dessein, fait le dénombrement de ses soldats, et se renseigne sur les forces de son ennemi [1].

III. — Il importe principalement d'insister sur le besoin de rentrer en soi-même pour pratiquer le renoncement inséparable de la perfection, selon cette parole de Notre-Seigneur : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce [2]. » Comment renoncer à soi-même si préalablement on ne se connaît?

Le grand obstacle de la perfection et du salut est, ainsi que nous l'avons dit, dans notre concupiscence, qui nous porte incessamment aux complaisances de l'orgueil et aux jouissances sensuelles, sans cesse excitée par le spectacle du monde et par les obsessions de Satan. Comment prévenir et contenir ces inclinations perverses à moins de porter sur soi un regard attentif et constant? C'est pourquoi le divin Maître nous recommande expressément de veiller et de prier : de veiller pour apercevoir le danger, de prier pour avoir la grâce d'y échapper.

IV. — Enfin, à prendre les choses par le côté négatif, qui ne sait que l'irréflexion ou l'inattention sur les mou-

[1] *Luc.* XIV, 28-33.

[2] *Matth.* XVI, 24 : Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, etc.

vements intérieurs est une des plus abondantes sources de péchés? Jérémie attribuait à cette cause toutes les désolations qui affligent la terre[1]. Aussi le premier mouvement du pécheur pour revenir à Dieu est de rentrer en soi-même et de reconnaître sa misère[2]. Faut-il s'étonner que sainte Térèse, décrivant la marche ascendante vers la perfection, ait fait de la connaissance de soi-même la première demeure de son Château de l'âme[3]?

V. — Ainsi que nous l'avons observé pour le désir, la connaissance de soi-même n'est pas seulement une condition indispensable de perfection, elle est encore un moyen très puissant pour s'y avancer.

Le premier avantage que nous trouvons dans l'étude de nous-mêmes est de prévenir ou du moins d'arrêter à leur naissance les mouvements des passions. Il en est des passions comme du feu : on peut empêcher le feu de prendre et l'éteindre à ses débuts; mais, une fois l'incendie bien déclaré, il y a toujours des ruines. Pareillement, la vigilance écarte les occasions qui soulèvent les instincts mauvais, et les apaise quand ils ne font que de naître, tandis qu'il est malaisé de les réduire lorsqu'ils sont déchaînés.

VI. — Un second avantage est d'amener l'âme à l'humilité. Ceux-là seuls peuvent s'enorgueillir qui ne se connaissent point. La vérité est que nous sommes inclinés au mal, et impuissants pour le bien, que notre vie est pleine de défaillances; et c'est en creusant en nous-mêmes que nous y découvrons ce que nous sommes, et ce que nous valons devant Dieu.

VII. — Le troisième avantage, de tous le plus précieux, est qu'en rentrant en nous-mêmes nous y rencontrons

[1] *Jer.* XII, 11 : Desolatione desolata est omnis terra, quia nullus est qui recogitet corde.

[2] *Luc.* XV, 17 : In se autem reversus, dixit, etc.

[3] *Chât. de l'âme* ou *les Demeures*, 1er d., ch. 1, Migne, t. 1, p. 597.

Dieu, le véritable objet et la fin de notre perfection. La seule vue de sa misère ne pourrait que jeter l'âme dans le découragement ; mais, à la lumière divine, à côté du mal apparaît le remède. On sort de soi pour se jeter et se reposer en Dieu. Il faut lire dans le pieux auteur de l'IMITATION, qui les a excellemment décrits [1], les bienfaits de cette cohabitation et de ce commerce entre l'âme et Dieu. Rien n'assure mieux le salut de l'âme que de s'élever à Dieu par le spectacle de son indigence et de sa corruption. Plus l'horreur qu'elle éprouve pour elle-même est vive et profonde, plus elle se réfugie et se perd en Dieu.

VIII. — La difficulté d'arriver à la connaissance de soi-même n'est pas moindre que son importance.

Elle naît, en premier lieu, de la prédominance des sens depuis le péché. Par l'effet de cette tyrannie, l'homme est sans cesse appelé au dehors ; les corps le sollicitent et l'occupent ; la réflexion sur les pensées et les mouvements intimes devient laborieuse et cesse avec l'effort.

IX. — La complication même des actes intérieurs ajoute à la difficulté. A tout instant, des pensées et des aspirations multiples surgissent en nous, qui nous portent en sens divers. Il nous est impossible de suivre la trace de chacune de ces évolutions intimes, pas plus qu'on ne peut, en suivant un ruisseau le long des montagnes, remonter aux mille filets d'eau qui alimentent son cours ; ou, pour employer une comparaison plus exacte encore, retracer dans les airs les circuits que l'oiseau y a décrits de son aile.

Outre la spontanéité qui prévient la raison, les mouvements de l'âme présentent des anomalies et comme des contradictions incessantes, qui font que nous sommes à nous-mêmes une énigme et un mystère. Tous nous avons en nous les deux hommes de saint Paul, dont l'un aspire

[1] Voir particulièrement le 1er chap. du 2e l., et les trois premiers chap. du 3e l.

au bien, et dont l'autre aspire au mal; et ce dernier, l'homme mauvais à qui les moyens importent peu, pourvu qu'il arrive à ses fins, prend en nous, quand il le juge expédient, les apparences de l'homme bon; de la sorte, nous en sommes souvent réduits à pousser le cri de Job dans ses angoisses : « Pourquoi m'avez-vous mis en opposition avec vous, et rendu à charge à moi même[1]? »

Ce n'est pas assez dire que nous avons en nous deux hommes : nous en avons des multitudes, selon les impressions du moment, et c'est une de nos hontes intérieures d'être si peu constants avec nous-mêmes et de ne pouvoir fixer le fond de notre mobilité.

« Certes, si nos esprits voulaient faire retour sur eux-mesmes par les reflechissements et replis de leurs actions, dit saint François de Sales[2], ils entreroient en des labyrinthes auxquels ils perdroient sans doute l'yssüe, et ce seroit une attention insupportable de penser quelles sont nos pensées, considerer nos considerations, voir toutes nos veües spirituelles, discerner que nous discernons, nous ressouvenir que nous nous ressouvenons; ce seroient des entortillemens que nous ne pourrions defaire. Ce traitté (de l'orayson) est doncq difficile, surtout à qui n'est pas homme de grande orayson. »

Le travail de la perfection ne diffère pas au fond de celui de l'oraison; dans l'une et dans l'autre, la connaissance intérieure est nécessaire, et l'on voit de combien de détours elle se complique.

X. — Les difficultés dont nous venons de parler sont involontaires. Il en est d'un autre genre, non moins graves, qui tiennent davantage à notre volonté, et procèdent d une tendance secrète à nous tromper nous-mêmes sur nous-mêmes.

[1] *Job.* VII, 20 : Quare me posuisti contrarium tibi, et factus sum mihimetipsi gravis.

[2] *Tr. de l'amour de Dieu*, l. 6, ch. 1.

Les illusions personnelles ne sont pas la moindre de nos misères. Tous nous sommes sujets à ce charme singulier qui nous dérobe à nos propres regards. Nous n'avons pas de peine à le constater chez les autres, quelque aveugles que nous soyons pour nous ; et souvent ce spectacle amuse notre légèreté, au lieu qu'il devrait nous inspirer le sérieux de la réflexion.

Les illusions sont volontaires ou involontaires, selon qu'elles sont ou ne sont pas au pouvoir de la volonté. En l'un et l'autre cas, le résultat est le même : on ne se connaît pas ; dans le premier parce qu'on ne veut pas[1], et dans le second parce qu'on ne sait pas se connaître[2]. Souvent ces deux difficultés du pouvoir et du vouloir se compliquent l'une par l'autre : on ne veut pas se connaître parce que ce travail de concentration est pénible et qu'il aurait pour effet d'obliger ; on ne peut pas ou l'on croit ne pas pouvoir à cause de la difficulté même, et souvent par la peur des conséquences auxquelles on est bien aise d'échapper.

XI. — Le témoignage le moins équivoque de la sincérité est l'emploi des moyens qui facilitent à l'âme l'étude d'elle-même, et qu'on peut ramener aux deux suivants : le recueillement et la prière.

Le recueillement habituel est indispensable à quiconque veut se connaître. Il consiste à se détourner du monde extérieur, et à porter sur soi un regard constant et tranquille.

Il faut d'abord se retirer de la multiplicité qui captive au dehors. Ce recueillement extérieur exige deux conditions : la solitude et le silence. Il ne s'agit pas dans la vie commune de s'abstraire entièrement des créatures, et de s'astreindre à

[1] Ps. xxxv, 4 : Noluit intelligere ut bene agere.

[2] S. Aug. *Lib. de liber. arb.* c. 19 : Non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras.

un silence absolu. Nous disons seulement que le commerce humain constitue un vrai danger pour la possession de soi-même, et que le souci de la perfection doit avoir pour effet d'éloigner ou d'atténuer ce péril. L'amour et la recherche des spectacles bruyants et des conversations mondaines se concilieraient difficilement avec le calme de la vie intérieure, qui est le second élément du recueillement véritable.

L'âme se retire du dehors pour être à elle-même au dedans, pour fixer son attention sur ses mouvements intimes, savoir d'où ils viennent et où ils vont. En cela consiste à proprement parler l'étude de soi-même. Ce regard vigilant, cet examen attentif supposent la tranquillité intérieure. De même que l'œil du corps ne voit rien dans une eau trouble et agitée, de même l'œil de l'esprit ne discerne dans l'âme inquiète que les mouvements tumultueux des passions, mais sans lumière pour apercevoir les causes et mesurer les effets.

XII. — Mieux que l'effort humain, la prière procure à l'âme la connaissance d'elle-même. La prière est toute-puissante, et elle est la voie ordinaire pour élever au dessus des forces de la nature. Elle illumine la source d'où elle émane par les rayons divins qu'elle y attire, et comme cette source c'est l'âme, l'âme doit trouver la vue de ce qu'elle est dans les clartés que lui apporte la prière.

La prière assure toutes les autres conditions de la connaissance intérieure. Une âme priante est par là même recueillie, vigilante sur ses pensées et ses mouvements, maîtresse d'elle-même sous le regard de Dieu.

CHAPITRE XIX

SECOND MOYEN : LA CONNAISSANCE DE SOI-MÊME

2° LE DÉFAUT DOMINANT

L'étude de nous-mêmes doit porter sur le défaut dominant et sur l'attrait dominant. — En quoi consiste le défaut dominant? — Nous avons tous une passion dominante. — Son premier principe générateur : le tempérament; sa notion et ses espèces. — Le tempérament phlegmatique. — Le tempérament sanguin. — Le tempérament bilieux. — Le tempérament mélancolique. — Le tempérament nerveux. — Le tempérament musculaire. — Ces divers éléments se mêlent et se tempèrent. — Influences pour le bien et pour le mal qui résultent de la complexion physique. — Second principe du défaut dominant : l'habitude. — L'hérédité serait-elle un troisième principe? — Ces influences laissent-elles subsister la liberté et la responsabilité morale? — Nécessité de découvrir et de combattre la passion dominante. — Moyens de la reconnaître. — Lutte contre la passion dominante; conditions qu'elle requiert. — Le moyen direct de la réduire est l'examen particulier. — Qualités de l'examen de conscience et de l'examen particulier.

I. — Nous avons maintenant à considérer les points principaux sur lesquels doit porter l'étude de nous-mêmes.

Cette connaissance, en ce qui tient à la perfection, peut se ramener à un double objet : ce qui contrarie en nous la vie parfaite et ce qui la favorise, c'est-à-dire au défaut et à l'attrait qui dominent en nous. Le défaut dominant ré-

sume toutes les impulsions vers le mal, et l'attrait dominant toutes les ressources pour le bien; et c'est là évidemment ce qu'il nous importe le plus d'étudier et de reconnaître en nous.

Commençons par le défaut dominant, et disons en quoi il consiste, combien il est urgent de le découvrir pour le combattre, comment on peut le découvrir et le combattre.

II. — Dans sa notion la plus générale, le défaut dominant est la passion qui donne le branle à toutes les autres et a la plus grande part dans nos fautes habituelles; c'est la source principale d'où jaillissent les immondices de nos péchés, le point central d'où part l'ensemble de nos vices et où ils viennent aboutir. « Toutes les passions sont dans nous, mais elles n'y sont pas au même degré, les unes y étant presque éteintes, les autres y ayant plus de chaleur; si bien que si vous y faites réflexion, vous en trouverez toujours quelqu'une en particulier qui domine sur toutes les autres, c'est-à-dire a plus d'ardeur, qui éclate davantage, qui règne en toutes les actions, qui donne le mouvement à tout et qui entraîne avec elle le reste des passions[1]. »

Il faut remarquer que la passion dominante, considérée en elle-même, n'est pas toujours mauvaise, et qu'elle peut ne donner occasion au péché que par l'excès même d'une bonne qualité. Ainsi un cœur aimant et sensible va facilement aux amitiés dangereuses et aux attaches sensuelles; tourné vers Dieu, il se consumerait dans la ferveur. Une nature ardente s'allume promptement jusqu'à la colère; mesurée, elle aura l'activité du zèle qui amène et rattache à Dieu. Un tempérament doux et calme poussera souvent la condescendance jusqu'à la faiblesse; mais il peut être un lien puissant de paix et de conciliation.

[1] Gaillorè, *Max. spir.*, l. 5, max. 2.

Pour saisir le défaut dont nous parlons avec son caractère propre, il faut donc considérer, non la passion en elle-même, mais l'excès et le désordre auquel elle donne lieu.

Cependant il est des passions, et en grand nombre, qui sont mauvaises et désordonnées de leur nature, telles que l'orgueil, la jalousie, l'impureté, l'intempérance, etc.

III. — Nous avons tous une passion dominante, comme nous avons une vie propre, une physionomie personnelle qui fait notre individualité. Nous mettons notre cachet sur tout ce qui sort de nous, et, quand nous faisons le mal, nous cédons presque toujours à une pente, à une inclination intime qui nous est propre et d'où résulte pour nos actes un caractère commun et comme une estampille personnelle. Ce cachet, ce sceau, cette marque répétée, cette estampille, pour parler de la sorte, imprimée sur la plupart de nos actes mauvais, constituent notre défaut dominant.

IV. — On peut ramener à deux ses principes générateurs : le tempérament et l'habitude.

Le tempérament paraît résulter des éléments qui prédominent dans la constitution de l'organisme.

Les anciens n'admettaient dans le monde matériel que quatre éléments : l'eau, l'air, la terre et le feu, lesquels résultaient des combinaisons binaires du froid et de l'humide (l'eau), du chaud et de l'humide (l'air), du chaud et du sec (le feu), du froid et du sec (la terre); et ils trouvaient dans l'influence de ces éléments la raison des complexions physiques et des quatre âges de la vie. Galien, complétant Hippocrate, rapporta aux quatre combinaisons les humeurs du corps humain et expliqua avec plus de vraisemblance les quatre tempéraments : la prédominance de la pituite donnait le tempérament phlegmatique; celle du

sang, le sanguin; celle de la bile, le cholérique; celle de l'atrabile, le mélancolique [1].

Les physiologistes et les philosophes modernes ont imaginé des groupements et des dénominations qu'on nous dispensera de rapporter [2]. Nous nous en tenons à la nomenclature devenue classique des anciens, en la complétant par l'adjonction de deux nouveaux tempéraments signalés par la plupart des modernes, le nerveux et le musculaire.

[1] Tandel, *Antrop.*, § 107, p. 211, présente ainsi le tableau synoptique de la classification des anciens :

d'après les éléments		d'après les humeurs
Eau : Froid et humide.	— Enfance.	— Pituite : Temp. phlegmatique.
Air : Chaud et humide.	— Jeunesse.	— Sang : Temp. sanguin.
Feu : Chaud et sec.	— Age mûr.	— Bile : Temp. cholérique.
Terre : Froid et sec.	— Vieillesse.	— Atrabile : Temp. mélancolique.

[2] Un grand nombre de physiologistes et de médecins répudient la vieille classification des quatre *tempéraments* et rapportent les influences qualifiées par ce mot à des modifications et à des dispositions de l'encéphale ou de la masse nerveuse.

Haller, si célèbre au XVIIIe siècle par sa science et ses découvertes anatomiques et physiologiques, divisait les tempéraments en généraux et en partiels ou idiosyncrasies, les uns résultant de la prédominance des systèmes vasculaires (sanguin ou lymphatique), du système nerveux ou du système musculaire, et les autres des affections particulières déterminées dans les diverses régions du corps ou des dispositions de certains viscères.

Kant ne reconnaît que deux tempéraments, qu'il place dans l'âme et dont chacun, en se localisant dans le corps, produit deux variétés correspondant aux tempéraments physiologiques des anciens. On peut les grouper ainsi :

Tempéraments de la sensibilité.	Sang léger : Temp. sanguin.	
	Sang lourd : Temp. mélancolique.	
Tempéraments de l'activité.	Sang chaud : Temp. cholérique.	
	Sang froid : Temp. phlegmatique.	

Ernest Platner, l'adversaire de Kant, expliquait les tempéraments par la prépondérance ou par l'équilibre des deux éléments qui constituent l'homme, l'élément intellectuel et l'élément matériel. De là quatre tempéraments : l'*attique*, où l'intelligence prédomine; le *lydien*, où l'animalité l'emporte; le *romain* ou héroïque, où le développement et l'équilibre sont parfaits; le *phrygien* ou inerte, où l'équilibre subsiste, mais où le développement des deux éléments est faible. Cf. Tandel, *Anthrop.*, § 107.

V. — Le tempérament phlegmatique est caractérisé physiquement par la surabondance des humeurs lymphatiques. Le pouls est lent et mou, la calorification faible; la digestion domine les autres fonctions; les sens sont paresseux. Les mouvements manquent de vivacité; le sommeil est facile et profond. Au dehors, ce tempérament s'annonce par la corpulence, par des chairs abondantes et souvent mal dégrossies. La main est pesante et charnue; le pied présente une large base et soutient longtemps la marche, à la condition d'avancer à pas lents. Le froid est beaucoup plus supportable que la chaleur.

La figure est pleine, bien fournie de sang, mais sans beaucoup de coloris ni d'expression. Les cheveux sont plats et de couleur brune ou cendrée.

Au moral, le lymphatique est calme et facilement heureux; il n'a ni grands vices ni grandes vertus. Il aime la stabilité et ne change pas aisément d'habitudes. Il est patient, d'une patience dont on ne lui tient pas compte. Quand il s'anime, on sent que c'est une ardeur factice qui tombera bientôt. Ce n'est qu'à l'extrémité qu'il s'irrite et se révolte; mais alors il devient terrible; sa colère est aveugle et cruelle. On en rencontre aussi qui, sans sortir de leur impassibilité, se déterminent à des résolutions extrêmes et les exécutent avec le sang-froid qui les a fait longtemps patienter.

Au point de vue intellectuel, l'imagination est endormie; la raison ne s'élève guère au-dessus du sens commun et de la vie pratique. Les spéculations et la métaphysique trouvent ces natures insensibles. Les inventions ne leur doivent presque rien; les beaux-arts, sans leur être absolument étrangers, ne choisissent jamais parmi eux leurs représentants. Lorsque l'intelligence manque, c'est la pente au crétinisme.

Les lymphatiques ont à se redire l'exhortation de l'Évan-

gile : « Le royaume des cieux souffre violence, et les violents le ravissent[1]. »

VI. — Le tempérament sanguin est constitué par la prédominance du sang et l'abondance de la vie. L'impressionabilité et la chaleur, l'agilité et la grâce des mouvements, la vigueur et la juste proportion des membres, la rectitude et l'incarnat des joues, le regard vif et caressant, les cheveux blonds ou châtains forment les signes ordinaires de cette complexion.

L'imagination est riante, le sentiment tendre; la sensation est vive et pleine; l'esprit est facile et prompt, mais il perd en profondeur ce qu'il gagne en superficie; le jugement s'inspire plus de la sensibilité que de la raison. Si l'intelligence fait défaut, on est emporté par un torrent.

Le caractère est pliable et liant. La haine est une impression qui passe; l'amour est habituel, mais variable, inconstant, cherchant moins l'objet que la jouissance. On passe tout à l'idole de la passion; on réclame contre tout obstacle qui retarde le plaisir ou qui impose le travail et la douleur. On est aimable et l'on plaît; mais, au fond, on est plus avide de recevoir que de donner. Pour tout dire en un mot, la volupté : volupté sentimentale, volupté artistique, et par-dessus tout volupté charnelle, forme la note distinctive de ce tempérament.

Les ressources pour le bien sont considérables. Une exhortation pathétique fait verser des larmes, un doux reproche attendrit, on soupire vers le ciel, on redoute encore plus l'enfer. Le point difficile à obtenir est la persévérance. On n'en vient à bout qu'à force de combats, de précautions intérieures et extérieures.

Le remède est la mortification des sens et la pratique de l'amour de Dieu, résumé dans cette invitation du Maître :

[1] *Matth.* xi, 12 : Regnum cœlorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.

« Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce, qu'il porte sa croix tous les jours, et qu'il me suive[1]. »

VII. — Le tempérament cholérique ou bilieux, que l'on attribue à la prédominance de la bile, a pour signes une charpente forte, des muscles vigoureux, une grande activité et beaucoup de chaleur dans l'ensemble de l'organisme, une respiration profonde, un pouls fréquent et dur, une figure sèche et hardiment dessinée, des yeux flamboyants, le teint jaune, les cheveux ordinairement noirs et crépus, la parole brusque et impérieuse. Quand la santé s'altère, le bilieux tourne au mélancolique ou atrabilaire.

La pénétration et la rapidité du coup d'œil, la justesse et la promptitude du jugement, les aperçus profonds, les peintures vives, les combinaisons savantes et étendues, en un mot, les traits les plus élevés de l'intelligence se rencontrent fréquemment parmi les hommes de cette trempe. Mais malheur si l'esprit et la raison font défaut; on a alors des hommes têtus, ne doutant de rien, impétueux, indomptables, capables de se porter à tous les excès.

Le moral, en effet, n'est pas moins accentué. L'amour des grandes choses, l'orgueil et l'ambition, la constance, la violence qui brise les obstacles ou l'hypocrisie qui les tourne, l'art de fasciner les hommes ou de les dominer, tout cet ensemble de qualités et de défauts font de ces hommes des bienfaiteurs ou des fléaux de l'humanité.

Pour se contenir et s'oublier, ils doivent se mettre à l'école de Celui qui a dit : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur[2]. »

VIII. — Le tempérament mélancolique ou atrabilaire, deux mots qui signifient la même chose[3], semble dû à cer-

[1] *Luc.* IX, 23 : Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam quotidie, et sequatur me.

[2] *Matth.* XI, 29 : Discite a me, quia mitis sum et humilis corde.

[3] En grec : μέλας χολος, en latin : *atra bilis*, c'est-à-dire bile noire.

taines dispositions des viscères abdominaux; du moins les affections de ces parties de l'organisme déterminent souvent une humeur sombre et mélancolique. On donne pour signes extérieurs une taille élancée, des membres allongés et décharnés, le pouls tardif et fort, les mouvements énergiques et circonspects, une lenteur qui tient de la tristesse, les cheveux noirs ou d'un châtain sombre tombant sur le front et sur le cou comme les branches du saule sur les eaux, le visage pâle, les yeux brillants de feu ou pleins de larmes, l'attitude austère, méditative, inquiète ou abattue.

Au point de vue intellectuel, l'imagination joue le rôle principal. A l'encontre du sanguin, qui voit tout souriant et sourit à tout, le mélancolique étend sur les hommes et sur les choses un voile sombre et funèbre; selon l'expression vulgaire, il voit tout en noir. La poésie, sous la forme élégiaque et dramatique, répond à ses conceptions et à ses rêveries attristantes. La métaphysique ouvre parfois ses horizons, mais elle perd de sa sérénité.

Le moral reçoit sa plus grande part d'influence. L'inquiétude, la méfiance, la jalousie, la vengeance se succèdent dans le cœur de l'homme atrabilaire, et en font trop souvent un enfer anticipé. On incline vers la solitude, et, quand rien ne retient dans cette pente fatale, vers le suicide.

Le Seigneur adresse surtout aux mélancoliques cette douce exhortation : « Vous posséderez vos âmes dans la patience [1]. »

IX. — Le tempérament nerveux est dû à la surexcitation du système nerveux. Il s'annonce au dehors par la maigreur des membres et par la saillie des muscles et des veines. La peau est sèche et décolorée; le pouls est inégal

[1] *Luc.* XXI, 19 : In patientia vestra possidebitis animas vestras.

et ressent les moindres variations de la température et toutes les émotions de l'âme. L'appétit est capricieux, la digestion pénible, le sommeil agité. Le plus léger bruit fait frémir. Dans le calme, le moindre effort fatigue; dans l'exaltation, on est capable de tout. La volubilité de la parole, la fréquence et la rapidité du geste, la vivacité des impressions sont les signes ordinaires de la complexion nerveuse.

L'intelligence peut s'allier à une sensibilité exquise et débordante. Malheureusement l'extrême impressionnabilité des nerveux déteint sur leur moral et les rend mobiles, inconstants, excessifs. Ce qui les frappe le plus, c'est l'excitation actuelle, et ils cèdent plus facilement à leur soif de sensations nouvelles qu'au souvenir des déterminations passées. L'amour et la haine, la sympathie et l'antipathie, le chaud et le froid se partagent leur existence; dans l'affection, épanouis jusqu'à l'enthousiasme; dans la contradiction, inquiets et tourmentés jusqu'à la fureur. En somme, leur vie compte plus de tristesses et de douleurs que de joies et de plaisirs.

La parole du Sauveur à la sœur de Madeleine peut seule calmer tant d'agitations : « Marthe, Marthe, trop de choses occupent votre sollicitude et vous jettent dans le trouble; une seule est nécessaire[1]. »

X. — Le tempérament musculaire ou athlétique est considéré comme une modification du tempérament sanguin, et serait dû à un développement anormal des appareils de la circulation et de la respiration. La taille ne s'élève pas au-dessus de l'ordinaire. La charpente est forte, les muscles puissants et bien dessinés; les ligaments et les tendons apparaissent en saillie et se détachent plus ostensiblement au moment de l'action. La tête est relativement

[1] *Luc.* x, 41 : Martha, Martha, sollicita es et turbaris ergo plurima; porro unum est necessarium.

petite, le front étroit, le cou volumineux et renforcé par derrière, la poitrine ample, les épaules larges, carrées, légèrement arrondies aux jointures des bras. De cette construction résulte une force physique extraordinaire.

Mais la nature a ses indigences, ses vengeances et ses dérisions. L'intelligence est le plus souvent en raison inverse de cette exubérance de vie animale. Tandis que l'appétit physique est très actif et souffre peu d'interruptions, la sensibilité morale semble émoussée et l'esprit sommeille.

Le caractère est bon, docile et tend à la faiblesse; mais le calme une fois perdu, c'est la brute déchaînée qui brise tous les obstacles.

A ces héros de la matière nous dirons avec Notre-Seigneur : « Ne travaillez pas pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure dans la vie éternelle, et que le Fils de l'homme vous donnera[1]. »

XI. — Les tempéraments, tels que nous venons de les décrire, ne sont jamais purs et exclusifs; ils se tempèrent en se mélangeant à deux, à trois, et les proportions de ces mélanges mesurent l'influence de l'organisme sur le moral. La complexion individuelle se caractérise par l'élément qui prédomine.

Autre remarque : les tempéraments sont natifs ou acquis, selon qu'ils résultent de la constitution primitive ou de transformations survenues par l'effet de l'âge, du climat, du régime, de la maladie, de circonstances fortuites.

XII. — Il est aisé de comprendre que la physionomie morale de chacun reçoive, soit pour le bien, soit pour le mal, une influence considérable du tempérament. Pour mieux apprécier ces effets, au point de vue spirituel,

[1] *Joann.* VI, 27 : Non operamini cibum qui perit, sed qui permanet in vitam æternam, quem Filius hominis dabit vobis.

résumons-les succinctement et mettons-les en regard les uns des autres.

Les caractères du tempérament phlegmatique sont pour le bien : la tranquilité et l'égalité, la patience ; et pour le mal : la paresse, la lenteur, l'insensibilité.

La complexion sanguine a pour le bien : la vivacité, l'amour, la générosité, la sensibilité ; pour le mal : le plaisir sous toutes ses formes, par-dessus tout la volupté sensuelle, l'horreur de la peine et de l'effort, l'inconstance.

Dans les bilieux on trouve pour le bien : la hardiesse qui conçoit les grands desseins et qui les exécute, la fermeté, une tempérance et une chasteté relativement faciles ; pour le mal : l'orgueil, la colère, l'obstination.

Les mélancoliques présentent pour la vertu les ressources de l'austérité, de la méditation, de la circonspection ; et pour le vice, les inconvénients de la tristesse et des scrupules, le désespoir, la méfiance, la jalousie.

Les natures nerveuses sont accessibles à la perfection et à la piété par une facile et profonde sensibilité, par le besoin d'émotions extraordinaires; mais elles sont entraînées et s'égarent par la mobilité de leurs impressions, par la susceptibilité et l'irritabilité.

Le tempérament athlétique offre les avantages de la docilité et de l'obéissance; mais il est sans cesse aux prises avec les tentations de l'intempérance et de l'impureté.

XIII. — L'habitude est une autre cause qui explique la prédominance de telle ou telle passion. Nous nous accoutumons aux actes souvent répétés, à ce point qu'ils finissent par constituer en nous comme une sorte de nécessité, ce qui a fait appeler l'habitude une seconde nature. Lorsque surtout l'habitude répond à une inclination naturelle, elle s'impose avec une tyrannie presque irrésistible.

L'influence la plus active et la plus persévérante de nos

habitudes est dans l'éducation. Au premier âge de la vie, la nature est comme une cire molle qui prend toutes les formes et reçoit toutes les empreintes.

XIV. — A ces deux principes générateurs du défaut dominant, peut-être conviendrait-il d'en ajouter un troisième, l'hérédité, qui détermine les deux autres.

Il est incontestable que les parents influent directement sur le tempérament de leurs enfants par la génération, qui transmet les premiers éléments de l'organisme. Il n'est pas douteux non plus qu'ils ne contribuent puissamment par l'éducation à former les habitudes, et qu'à ce double titre ils ne puissent revendiquer une action salutaire ou délétère sur la vie morale de leurs descendants.

Leur influence s'étend-elle plus loin ? On serait tenté de le croire dans certains cas, où, en dehors même du tempérament, tout autre que celui des parents, et de l'éducation, confiée à des soins étrangers, les inclinations intimes de l'âme, des bizarreries de caractère et certaines passions, comme celles du jeu, des spectacles, du vol, présentent des analogies frappantes avec les propensions des ancêtres. Mais ces cas, s'ils ne sont pas chimériques, doivent du moins être rares. Le tempérament et les habitudes semblent suffire pour donner raison des passions dominantes.

XV. — Faisons une réserve importante relativement à ces passions et aux causes qui les déterminent.

Leur énergie est variable selon les sujets. Mais la responsabilité morale exige que l'on puisse vaincre leur action et garder son libre arbitre. Si, dans le fait, ces influences étaient irrésistibles, on ne serait plus dans l'ordre de la morale, qui suppose toujours la liberté. Mais, nous le rappelons ici en passant, la volonté est inviolable en elle-même ; ce n'est qu'en empêchant l'exercice préalabe de la raison qu'il est possible de l'atteindre. Par conséquent,

quelle que soit l'intensité de la passion dominante, la violence du tempérament et des habitudes, tant que l'esprit demeure libre pour voir le bien et le mal, la vie responsable subsiste. Sans doute encore, la grâce de Dieu est nécessaire pour triompher des tentations graves, mais la grâce de Dieu est toujours offerte, ou du moins on a la ressource de la prière pour l'obtenir.

XVI. — Il est inutile de démontrer qu'il importe de découvrir le défaut dominant, s'il est admis qu'il y a nécessité de le combattre : on ne songe même pas à lutter contre un ennemi inconnu, et c'est un signe de folie que de se battre dans les ténèbres et de frapper sur des ombres. Or voici quelques raisons qui établissent l'importance et la nécessité de cette lutte contre la passion dominante.

Il n'est pas douteux que le démon ne nous tente habituellement par notre côté faible, qu'il ne s'adresse par conséquent à notre défaut dominant pour nous pousser au mal. « L'antique ennemi commence par inspecter la complexion de chacun, dit saint Grégoire[1], puis il tend ses filets pour la tentation, proposant la volupté aux gens de mœurs faciles, présentant la coupe de l'envie aux atrabilaires, inspirant des terreurs aux peureux, entraînant les orgueilleux par l'appât des honneurs. »

Selon saint Ignace de Loyola, le tentateur fait comme un général d'armée qui assiège une place; il en explore tous les points afin de reconnaître le plus faible, et c'est par là qu'il donne l'assaut[2].

[1] *Moral.* 29, c. 12 : Prius complexionem cujusque antiquus hostis conspicit, et tunc tentatum laqueos opponit : lætis moribus luxuriam proponit, tristibus poculum invidiæ porrigit, paventibus terrores intentans, elatos blandis honoribus trahit.

[2] *Exercit. spir.* 1 Hebd. Reg. discr. spir. : Decima quarta (regula), quod solet etiam adversarius imitari aliquem belli ducem, qui obsessam arcem expugnare atque deprædari cupiens, explorata prius natura et munitione loci, debiliorem partem aggreditur. Sic nimirum et ille circuit animam,

Indépendamment de la perfidie de Satan, qui profite de tous les avantages, la passion dominante, non réprimée, tient en échec tout le travail de la perfection.

Ainsi que nous l'avons dit, elle est la cause de la plupart de nos fautes. « La malignité de cette passion, dit le P. Guilloré [1], est si grande, qu'elle porte sa corruption dans toutes les actions de notre vie. Elle ne fait pas moins qu'une goutte de venin qui, s'étant écoulée dans les veines, empoisonne incontinent toute la masse du corps; qu'une qualité du tempérament, laquelle étant gâtée communique aux autres sa mauvaise disposition; qu'un maître dont la vie déréglée porte aussi le dérèglement et la contagion dans les mœurs de ses domestiques. C'est ainsi que cette passion dominante, par une certaine influence maligne, fait passer sa corruption dans tout ce que nous faisons... A peine donc pourrez-vous jamais rien faire de bien pendant que cette passion aura sa vigueur, et toute votre vie sera de cette sorte perpétuellement corrompue. »

La passion dominante est donc le principal obstacle à la vie de la charité, à la pleine conformité avec Dieu, en quoi consiste la perfection chrétienne. Laisser volontairement subsister et dominer cet ennemi intérieur sans même se donner la peine de le reconnaître, c'est manifestement renoncer à la perfection [2].

Dieu nous demande le sacrifice de cette passion maîtresse, si nous voulons entrer dans la perfection; car nous

et callide inquirit quarumnam virtutum præsidiis, moralium scilicet et theologicarum, ipsa vel munita vel destituta sit; eaque potissimum parte machinis omnibus admotis irruit ac subvertere nos sperat, quam in nobis minus cæteris firmatam custoditamque esse præviderit.

[1] *Max. spir.*, l. 5, chap. 2, max. 2, § 4.

[2] P. Guilloré, *ibid.*, § 1 : Je maintiens encore que sa ruine est absolument nécessaire pour la perfection, parce qu'il n'y a qu'elle qui y fasse un puissant obstacle... Considérez, je vous prie, que si les autres passions mettent quelque empêchement à la perfection de l'âme, elles n'ont pourtant ni la force, ni la malignité, ni la faveur de cette passion dominante.

ne pouvons pas être à Dieu par l'amour, qui est le don de soi, sans renoncer à notre vie propre, sans mourir à nous-mêmes, sans sortir de notre égoïsme ; et notre vie propre, notre égoïsme se ramènent à notre passion dominante[1].

Les maîtres de la vie spirituelle ont vu dans le sacrifice d'Isaac par Abraham, son père, l'image de la passion principale qu'il faut immoler pour plaire à Dieu. Ils l'ont vu encore dans Goliath terrassé par David, et dans Agag roi des Amalécites, réservé par Saül contre la défense de Dieu et égorgé par Samuel.

Le sacrifice loyal et constant de cette passion est le chemin le plus court pour aller à la perfection. Si l'on veut efficacement tarir le ruisseau, il faut épuiser ou détourner sa source ; si l'on tient à renverser l'édifice, il n'y a qu'à ébranler le soutien principal ; pour frapper à mort d'une manière certaine, c'est au cœur ou à la tête que l'on dirige les coups[2].

XVII. — Pour combattre le défaut dominant, nous l'avons dit, il faut le connaître : quels sont les moyens pour arriver à cette connaissance ?

Le premier est de se bien fixer sur l'influence qu'exercent en notre vie morale et spirituelle notre tempérament respectif et les habitudes acquises. On ne reconnaît jamais une conséquence qu'autant qu'on la rattache à son principe ; on ne constatera donc la passion dominante que par l'observation attentive des principes dont elle émane, savoir : le tempérament et les habitudes.

Mais cette étude de notre constitution intime et de notre manière d'être habituelle est plus facile à un autre qu'à nous-mêmes, et c'est principalement au directeur qu'incombe le devoir de renseigner les âmes qui lui sont confiées, non sur simple inspection et par conjectures, mais

[1] P. Guilloré, *ibid.*, § 2 et 5.
[2] *Ibid.*, § 3.

d'après les confidences reçues mêlées à ses propres observations.

Le second moyen est l'examen constant et raisonné de la conscience sur les fautes commises. Cet examen, pour être efficace, doit se faire au moins une fois par jour et comprendre un double regard : l'un pour la constatation matérielle des fautes commises, l'autre pour les rattacher aux causes qui les amènent. La cause qui intervient habituellement dans nos chutes, et qui entraîne la volonté, trahit le défaut dominant que l'on cherche à reconnaître.

Il est d'une grande utilité de joindre dans ses confessions à l'aveu de ses fautes celui du motif ordinaire qui les inspire[1].

XVIII. — Une fois la passion capitale mise à découvert, il n'y a plus qu'à l'attaquer.

Disons d'abord que la victoire est assurée, mais à trois conditions. La première, déjà signalée, est d'être pleinement convaincu de la nécessité de faire une guerre à mort à cette passion, sous peine de renoncer à la perfection, de l'obligation par conséquent de la surveiller sans cesse comme l'ennemi principal qui menace notre salut, et de faire de cette lutte le premier et le constant souci dans l'ordre spirituel.

La seconde est de ne jamais se décourager ni rebuter, quelques rechutes que l'on puisse faire ; à plus forte raison de ne point se laisser abattre par les mouvements indélibérés

[1] Scupoli, *Combat spir.*, ch. 17 : Voici l'ordre que vous devez observer dans le combat de vos ennemis et de vos mauvaises inclinations. Rentrez dans votre cœur, examinez-le avec soin, voyez quelles sont les pensées et les affections qui le préoccupent, et quelle est la passion qui le possède et le tyrannise : c'est contre celle-là surtout que vous prendrez les armes et que vous combattrez.

Et s'il arrive que d'autres ennemis se présentent contre vous, c'est toujours à celui qui est actuellement à l'œuvre et qui vous combat de plus près que vous devez répondre ; après cela vous retournerez au cœur de la bataille.

qui naissent sans cesse de ce fond de corruption : on n'est responsable que des assentiments libres de la volonté.

Une dernière condition est de ne jamais limiter le temps du combat; car, à vrai dire, la passion mère qui imprime en nous le branle à toutes les autres ne disparaît qu'avec nous. Nous pouvons la *mortifier* et la soumettre, jamais l'éteindre entièrement. Il faut en prendre son parti de veiller et de lutter jusqu'à la mort.

Viendrions-nous à bout de vaincre totalement une première passion dominante qu'une autre lui succéderait, qui demanderait de nouveaux combats. C'est une sentence inexorable que la vie de l'homme sur la terre, c'est la guerre.

XIX. — Le moyen direct de réduire le vice prédominant est l'examen particulier et la confession fidèle des fautes commises.

L'examen particulier dont nous parlons est distinct de l'examen général de la conscience. Il consiste à considérer un à un les vertus et les vices pour mieux s'exercer à acquérir les unes, et à se délivrer des autres. Les Maîtres de la vie spirituelle conseillent surtout cet examen pour triompher du défaut dominant.

On comprend sans peine que cette vigilance constante sur le même défaut, accompagnée de la ferme résolution de le réduire, soit un moyen souverain de le réduire en effet.

Pour avancer et assurer ce résultat, il faut que cet examen soit au moins quotidien. On gagnerait beaucoup à le répéter trois fois par jour, le matin pour prévoir, au milieu et à la fin du jour pour reconnaître les infractions.

C'est ajouter une grande vertu à cet examen que de lui associer la confession, c'est-à-dire de joindre à l'aveu des péchés l'indication du principe ordinaire qui y donne occasion.

Les saints Docteurs recommandent ce regard sur nos fautes et les passions qui les produisent. En particulier saint Jean Chrysostome[1] et Cassien[2] assignent l'examen spécial sur les différents vices, et principalement sur celui qui prédomine, comme la tactique à suivre pour remporter une sûre, prompte et complète victoire. Mais l'honneur d'avoir introduit dans la vie chrétienne la pratique de l'examen particulier revient surtout à saint Ignace, l'illustre fondateur de la Compagnie de Jésus. Il le propose dès le début de ses EXERCICES SPIRITUELS, et veut qu'on le répète trois fois par jour : le matin en se levant, pour renouveler la résolution de veiller sur soi-même et de combattre généreusement le vice que l'on travaille à extirper; après midi, pour noter les fautes commises, et le soir, pour répéter cet examen.

Il conseille d'écrire ses fautes de la manière suivante[3]. On trace sur une même feuille autant de lignes qu'il y a de jours dans la semaine, mais de plus en plus courtes à mesure que l'on se rapproche de la fin de la semaine; parce que l'on est censé commettre moins de fautes à la fin qu'au commencement; et chaque jour, après chaque

[1] *Hom.* 82 *in Joann.* : Vitia nostra recensentes et tempore corrigamus, et hoc mense unum, et alio aliud; sic enim tanquam per gradus quosdam ascendentes per scalam Jacob ad cœlum perveniemus.

[2] *Coll.* 5, c. 14 : Ita nobis adversus vitia accipienda sunt prælia, ut unusquisque vitium quo maxime infestatur explorans, adversus illud arripiat singulare certamen... Validioribus superatis, celerem de residuis facilemque habebit victoriam; et priorum, pugna succedens, promptiorem ei proventum faciet præliorum.

[3] L'examen écrit peut se construire ainsi :

revue, on marque sur la ligne par autant de barres transversales les fautes que l'on vient de constater.

Le long du jour, à chaque fois que l'on s'apercevra que l'on vient de tomber dans le défaut à combattre, on portera sa main à sa poitrine en signe de repentir, ce que l'on peut faire même dans les compagnies.

Le soir, on comptera le nombre de traits tracés sur la ligne, on comparera le nombre inscrit au premier examen avec celui du second; on rapprochera le jour présent du jour précédent, et la semaine qui finit de la semaine écoulée, et l'on se rendra ainsi un compte exact des progrès réalisés.

Une telle pratique, continuée pendant des années, ne peut qu'aboutir à une purification merveilleuse et à un parfait empire de l'âme sur les passions.

XX. — Indiquons en finissant ce chapitre les caractères que doivent avoir l'examen de conscience et l'examen particulier. On peut les résumer dans ces trois mots : discussion, sanction et prévoyance. Il faut reconnaître les fautes, les punir et en prévenir le retour. A proprement parler, l'examen est tout dans la discussion qui constate les chutes; mais, pour le rendre profitable et efficace, il est bon d'y apposer le correctif d'une sanction, et de redoubler de vigilange afin de ne point retomber à l'avenir. Il importe que tout ce travail soit concerté avec le directeur de la conscience et soumis à son approbation.

CHAPITRE XX

SECOND MOYEN : LA CONNAISSANCE DE SOI-MÊME

3° L'ATTRAIT DOMINANT

Il y a en nous un attrait pour le bien. — Il procède de la nature et de la grâce. — L'attrait naturel. — L'attrait divin. — Importance de bien saisir l'un et l'autre. — Moyens pour reconnaître chacun en particulier. — Développement de l'attrait naturel et précautions pour le rendre méritoire. — Comment se fortifie l'attrait surnaturel. — Résumé de ce qui concerne le second moyen intérieur de perfection, la connaissance de nous-mêmes.

I. — Par un côté de notre nature, nous sommes inclinés au mal, et ces propensions maudites ont leur centre et leur principe dans la passion dominante.

Par un autre côté de nous-mêmes, nous sommes attirés vers le bien, nous allons à Dieu et aux choses supérieures.

Comme l'inclination au mal, cette aspiration au bien prend en chacun de nous une forme spéciale et individuelle. Le défaut dominant résume le mouvement qui nous précipite vers les régions inférieures : de même ces attractions qui nous élèvent se concentrent dans un attrait spécial, que nous appelons au même titre attrait dominant, vertu dominante.

Nous devons indiquer les caractères et les sources de cet attrait propre à chacun, faire entendre combien il est important de le bien saisir pour le mettre en exercice, et proposer quelques moyens qui aident à le découvrir et à le développer.

Nous venons de le dire, l'attrait est au bien ce que le défaut dominant est au mal. Il consiste dans un mouvement généreux qui nous élève, nous rapproche de Dieu, nous attire au monde invisible de la perfection. C'est une force qui nous fait dédaigner et surmonter les appétits sensuels, nous place au-dessus des vains désirs de l'ambition et de la cupidité; en un mot, c'est une heureuse facilité qui nous soumet à la raison et à Dieu.

Nous avons tous notre physionomie pour l'âme comme pour le corps, pour le bien comme pour le mal, et cette physionomie résulte de l'aptitude personnelle de chacun au bien en général et à tel genre de bien; au mal, et à un mal déterminé plus qu'à tout autre.

Il est superflu de démontrer ce qui est évident pour tous. Il vaut mieux insister sur les principes qui poussent au bien sous la forme caractéristique de l'attrait individuel.

II. — Il se déclare en nous deux énergies pour le bien, le plus souvent chacune d'une manière différente, ce qui fait en nous un double attrait. La première de ces énergies est dans la nature, la seconde naît de la grâce : l'une est humaine, l'autre est divine. Il importe de distinguer l'une de l'autre ces deux impulsions.

III. — L'attrait naturel peut résulter de l'habitude, ainsi que le défaut dominant; mais il procède surtout du tempérament.

Le lymphatique aime la paix, l'égalité, la patience.

Le sanguin va à la générosité, à l'amour, au dévouement.

Le bilieux a besoin d'activité, de zèle, et ne se laisse pas déconcerter par les obstacles.

Le mélancolique soupire après la solitude, se plaît dans la méditation et la contemplation, rêve les austérités.

Le nerveux ne se lasse pas d'émotions nouvelles, et trouve dans cette infatigable sensibilité un excitant qui peut tenir lieu de zèle.

C'est dans le sens naturel que les hommes apprécient et qualifient la pente heureuse de chaque individu pour le bien. Mais Dieu ne voit pas toujours la vertu dans ce que les hommes décorent de ce nom. A ses yeux, ces vertus de tempérament sont souvent des vices : le calme du phlegmatique n'est que paresse; la générosité et la bonne grâce du sanguin ne sont que la poursuite déguisée du plaisir; le zèle du bilieux, que la satisfaction d'une activité dévorante; le recueillement du mélancolique, qu'une rêverie égoïste; les ardeurs du nerveux, que des ébranlements sensuels.

Voilà pourquoi il convient, ainsi que nous le remarquerons plus tard, d'être bien attentif pour sanctifier l'attrait de la nature et pour l'élever jusqu'à une véritable vertu.

« Il n'est pas croyable, dit un grave auteur spirituel [1], combien l'honneur, la complexion et le tempérament prévalent et dominent dans l'exercice de la vertu. Cela vient de ce qu'on ne distingue pas assez l'humeur d'avec la vertu qui lui est conforme, et que l'on confond l'un et l'autre avec beaucoup de facilité. Car il y a de certaines vertus qui ont une ressemblance si naturelle avec le tempérament particulier de certaines personnes, que presque tout le monde y est trompé par une apparence spécieuse de sainteté que porte leur complexion, et prend ainsi fort aisément le tempérament pour la vertu. »

[1] Guilloré, *Max. spir.*, l. 5, m 5, p. 458.

IV. — La plus puissante impulsion pour le bien nous vient de la grâce. Dieu, qui habite dans les âmes par la grâce, les appelle, les attire, les conduit à sa manière par un charme secret propre à chacune et le plus souvent opposé à l'attrait naturel. Les vertus chrétiennes, tantôt l'une, tantôt l'autre : la foi, l'espérance, la charité, l'humilité, l'obéissance, la douceur, la patience, la prudence, la justice, la mortification, etc.; les mystères et les divers aspects de la vie du Sauveur et de sa rédemption; la croix, l'Eucharistie, le zèle de la gloire de Dieu et le salut des âmes, la vie cachée; telle ou telle pratique : l'oraison, le silence, la vie de règle, la lecture spirituelle; la dévotion à la sainte Vierge ou à quelque autre saint, la compassion pour les âmes du purgatoire, sont autant de charmes intimes que Dieu exerce sur les âmes, et par lesquels il les appelle à son amour.

Cet attrait se manifeste de bien des manières que l'on peut ramener aux trois suivantes.

La première est une conviction facile et forte que fait dans l'esprit, préférablement à toute autre, la vérité d'où part l'attrait.

La seconde est une sorte de voix intérieure qui appelle, qui attire, qui presse fréquemment, suavement, fortement.

La troisième consiste dans une impulsion intime qui porte, on ne sait pourquoi ni comment, à tel ou tel genre d'action, soit par un certain goût intérieur que l'on n'éprouve pas, du moins au même degré, pour les autres choses de la piété; soit par un besoin ou un instinct intérieurs qui font une sorte de faim et de soif surnaturelles; enfin par une persuasion non raisonnée que Dieu veut cela de l'âme.

V. — Il est nécessaire de bien saisir l'attrait dominant pour le mettre en exercice et donner à l'âme toute sa puissance pour le bien.

Nous en avons fait plusieurs fois déjà la remarque, la vertu et la perfection sont difficiles à réaliser; quiconque veut y parvenir ne doit négliger aucun moyen. Or si quelque chose peut faciliter ce travail, c'est évidemment de reconnaître et de suivre l'attrait qui nous y porte.

Si l'on considère les différentes formes de cet attrait, la conclusion est plus manifeste encore. La nature a un mouvement déterminé au mal, mais elle offre aussi un mouvement opposé qui porte au bien. Plus on exerce l'inclination au mal, plus on affaiblit le goût pour le bien; et pareillement plus on accroît l'attraction au bien, plus on réduit le penchant au mal. Il est par conséquent d'une égale importance de développer l'attrait dominant de la nature pour la vertu, et de contenir le défaut dominant.

« Voilà ce qu'il faut imiter, dit le P. Guilloré[1], s'appliquant toujours aux vertus qui s'accordent le mieux avec la complexion et le tempérament, parce qu'ainsi les choses se font avec bien plus de facilité; elles se continuent avec plaisir, et elles sont plus constantes dans leur durée, ayant une correspondance et une mutuelle sympathie.

C'est pourquoi celui dont le naturel est bilieux doit s'appliquer aux exercices des vertus agissantes, capables de donner toujours de la matière à son ardeur et à son feu. Le mélancolique doit se servir adroitement de son humeur, la faisant doucement tourner à l'occupation de l'intérieur et à la contemplation, et ménageant sa solitude, qui en est le doux élément. Le sanguin et l'affectif doivent beaucoup laisser aller leur cœur aux opérations de l'amour, et donner cet appât naturel à une si noble et si belle disposition; le bienfaisant et l'affable doivent se donner de l'emploi parmi les misérables, dont le besoin peut exercer les bontés de leur cœur.

[1] *Max. spir.*, l. 5, m. 5, ch. 3.

C'est ainsi qu'on réussit sans peine dans l'acquisition des vertus, parce que, la nature se voyant appliquée à celles qui s'ajustent si bien avec son tempérament, elle ne fait guère de résistance, et se laisse enfin prendre à un objet qui ne lui est pas désagréable, parce qu'il ne lui est pas si contraire. »

Ceci est encore plus vrai si l'on considère l'attrait divin.

La perfection est avant tout une œuvre divine qui s'opère à l'aide de la grâce, laquelle n'est autre chose qu'une action de Dieu sur les âmes. L'essentiel de la vie parfaite revient donc à ne pas contrarier l'action divine en nous. Mais Dieu saisit et conduit les âmes par les moyens qu'il lui plaît d'employer, et qui sont propres à chacune d'elles. Ces moyens spéciaux et individuels qui attirent ces âmes vers Dieu constituent ce que nous avons appelé l'attrait divin. Il est donc d'une importance capitale pour la perfection de reconnaître et de suivre cet attrait.

Résister à cette impulsion, c'est résister à Dieu même; et le rebuter, c'est provoquer sa jalousie et sa colère.

VI. — Pour développer l'attrait dominant, il faut s'appliquer à le connaître. Signalons les moyens qui peuvent servir à la connaissance de l'attrait, soit divin, soit humain.

Le silence extérieur et intérieur est une condition indispensable pour discerner de quelle manière l'âme est inclinée vers le bien. Répandue sur les créatures réelles ou imaginaires, l'âme ne se connaît pas; elle ne fixe son regard sur elle-même qu'autant qu'elle se détourne des choses extérieures.

Avec le recueillement, la méditation et l'oraison sont d'excellents moyens de voir ce qui en nous pousse au bien; car il ne peut y avoir de meilleure circonstance pour l'attrait intérieur de se produire que lorsque l'âme se recueille devant Dieu dans l'intention de s'exciter à la vertu.

La direction est la voie la plus sûre pour apprécier les

tendances intimes de l'âme. Le meilleur juge de nos dispositions est le guide de la conscience.

Pour en venir à chaque attrait en particulier, on reconnaît celui qui domine dans la nature en interrogeant son tempérament et ses habitudes, et mieux encore en recherchant dans un examen particulier quel est le bien que l'on fait le plus spontanément et avec moins de peine.

L'attrait divin se reconnaît à certaines touches intérieures que l'on ressent à l'heure du recueillement et de la prière, dans les moments de ferveur sensible. Parfois on dirait une voix mystérieuse qui retentit ou s'insinue dans le silence de l'âme; plus fréquemment, c'est la pensée d'un bien à accomplir qui surgit inopinément aux yeux de l'esprit, accompagnée d'une impulsion plus ou moins vive à la réaliser; c'est encore une suavité, un besoin, une attraction indéfinissable auxquels il faut céder. En somme, le principal moyen pour bien saisir l'attrait divin est de se retirer devant Dieu dans les profondeurs de son âme, et là d'observer et d'écouter.

VII. — Nous devons étudier l'attrait dominant, à cette fin d'assurer son libre exercice et de faciliter son développement.

L'attrait naturel s'épanouit spontanément; mais ce n'est pas sans attention ni sans effort que l'on parvient à en faire une vertu réelle et surnaturelle. Comme nous l'avons déjà dit, il faut s'exercer aux vertus conformes aux vœux de la nature, mais en même temps veiller pour introduire dans ses actes des motifs surnaturels, pour sanctifier les attraits et les facilités du tempérament. C'est la marque d'un vrai spirituel que de s'observer dans les choses qui se font sans effort, afin de rapporter fidèlement à Dieu ce que la sympathie et l'humeur feraient au compte de la nature.

« Il faut avoir une attention intérieure extraordinaire

dans l'exercice des vertus qui ont beaucoup d'affinité avec la complexion naturelle, afin qu'elles soient des vertus véritables et non pas colorées. La raison en est manifeste, car si cette attention particulière manque, le tempérament qui abonde et qui domine nous portera par son propre poids à faire les mêmes fonctions que demande la vertu qui lui ressemble ; il en prend la place sans en prendre l'âme, les vues et les motifs, parce que cette complexion étant une expression et une image fort naïve de la vertu qui lui est comme sympathique, c'est-à-dire l'humeur bilieuse et ardente d'une personne qui s'emploie pour le prochain étant une expression naturelle du vrai zèle, et ainsi des autres, elle agira toute seule, et s'insinuant dans les actions les plus simples en apparence, les rendra terrestres et animales, ne leur laissant que le dehors qui porte le masque trompeur de la vertu[1]. »

Bien plus, non seulement il faut sanctifier les tendances et les facilités naturelles en les dirigeant vers Dieu, mais encore il est bon, il est meilleur de renoncer intérieurement à tout ce qui revient à la nature, pour ne conserver à l'acte, devant Dieu, que son caractère surnaturel ; car, devant Dieu, nous ne faisons que ce que nous acceptons librement.

VIII. — L'attrait divin se fortifie et s'étend par la docilité à suivre ses impulsions, par l'exercice et par la prière.

La fidélité avec laquelle nous écoutons cette voix intérieure et cédons à cette impulsion intime les rend plus fréquentes et plus pénétrantes. Dieu parlant à l'âme et agissant en elle est comme un ami discret qui fait des ouvertures à son ami et mesure sa confiance à l'attention qu'on lui donne. Dans ce commerce intime, tout est délicatesse ; délicatesse qui porte à donner abondamment quand

1 Guilloré, *Max. spir.*, l. 5, m. 5, ch. 4, p. 466.

on est agréé, délicatesse qui se retire avec un sentiment de jalousie, quand on est rebuté.

« Le plaisir qu'on prend aux inspirations, dit saint François de Sales [1], est un grand acheminement à la gloire de Dieu, et desja on commence à plaire par iceluy à sa divine Majesté : car si bien que cette delectation n'est pas encore un entier consentement, c'est une certaine disposition à iceluy : et si c'est un bon signe et chose fort utile de se plaire à ouyr la parole de Dieu, qui est comme une inspiration exterieure, c'est chose bonne aussi et agreable à Dieu de se plaire en l'inspiration interieure. C'est ce plaisir duquel parlant l'espouse sacrée, elle dit : « Mon ame s'est fondue d'aise, quand mon bien-aymé a parlé... Resolvez-vous, Philothée, d'accepter de bon cœur toutes les inspirations qu'il plaira à Dieu de vous faire : et quand elles arriveront, recevez-les comme les ambassadeurs du Roy celeste..., oyez paisiblement leurs propositions, considerez l'amour avec lequel vous estes inspirée et caressez la saincte inspiration.

« Consentez, mais d'un consentement plein, amoureux et constant à la saincte inspiration; car, en cette sorte, Dieu, que vous ne pouvez obliger, se tiendra pour fort obligé à votre affection... Le consentement estant donné, il faut avec un grand soin procurer les effets et venir à l'execution de l'inspiration, qui est le comble de la vraye vertu; car, d'avoir le consentement dedans le cœur sans venir à l'effet d'iceluy, ce seroit comme de planter une vigne sans vouloir qu'elle fructifiast. »

L'action n'est pas seulement le témoignage de la fidélité, elle est encore le moyen d'accroître en nous la grâce intime qui excite au bien. Agir dans le sens de l'attrait, alors même qu'il ne se fait point sentir, est le secret de

[1] *Introd.*, 2e p., ch. 18.

l'aviver et de le fortifier. Quand la voix intérieure se tait, rien n'est plus propre à la réveiller que de mettre en pratique ce qu'elle insinuait.

Enfin la prière, qui fait descendre tous les biens, appelle surtout la grâce spéciale qui porte à Dieu. C'est principalement dans l'oraison que l'attrait surnaturel se révèle et s'enflamme, et, à vrai dire, les âmes intérieures qui prient sont seules à connaître et à suivre l'action de Dieu.

IX. — Terminons ici ce qui concerne le second moyen intérieur : la connaissance de nous-mêmes. Nous avons démontré combien cette connaissance était nécessaire pour entrer et s'avancer dans les voies parfaites, et quelle était son efficacité pour découvrir et surmonter les obstacles, pour montrer le but et déployer les forces. Nous nous sommes étendu sur les deux aspects principaux qui intéressent la perfection, savoir le défaut et l'attrait dominants montrant par leurs rapports avec la perfection de quelle importance il est de les connaître, afin de combattre l'un et de développer l'autre.

CHAPITRE XXI

TROISIÈME MOYEN : L'UNION A DIEU

I. — LA PRIÈRE

1° DE LA PRIÈRE EN GÉNÉRAL

Divers points de vue dans l'union à Dieu : la prière et la présence de Dieu. — Définition de la prière. — Sa nécessité pour la perfection. — Paroles et exemples de Notre-Seigneur. — Enseignement des Apôtres et des Docteurs. — Pratique des saints et conduite des âmes. — Puissance de la prière d'après les promesses du Sauveur. — Efficacité particulière par rapport à la perfection. — Ne pas se lasser de demander ce bien suprême.

I. — Après que l'âme a excité en elle le désir de la perfection et pris conscience des obstacles que la concupiscence lui opposera, ainsi que des ressources que lui offriront la nature et la grâce, que lui reste-t-il à faire, sinon de se tourner vers Dieu pour aller à lui, l'appeler et l'attirer au dedans d'elle-même ?

Ce mouvement vers Dieu constitue la prière dans sa plus grande extension. Mais, tout à l'heure, nous réserverons ce mot pour désigner la parole, soit extérieure, soit intime que l'âme adresse à Dieu, en se retirant des occupations communes et en concentrant toute son attention dans cet

entretien avec la majesté divine. Voilà pourquoi nous avons préféré le titre général d'union à Dieu, qui nous permet de spécifier nettement des points de vue divers.

Encore faut-il observer que nous n'envisageons ici cette union que comme effort de l'âme pour se porter et se reposer en Dieu; car, prise dans son ensemble et dans son résultat immédiat, elle ne diffère pas de la perfection, qui n'est, au fond, que la charité nous unissant à Dieu comme à notre fin dernière; et, considérée du côté de Dieu comme son écoulement dans l'âme, elle se confond avec la grâce.

C'est dans ce travail et cet élan que nous faisons consister le troisième moyen de perfection.

Il est superflu de démontrer la nécessité de ce mouvement intérieur ; mais il importe de voir comment l'homme se retourne vers Dieu et se repose en lui.

Cet élan peut se produire de deux manières. Par la première, l'âme se maintient simplement dans la pensée et sous le regard de Dieu, au milieu même des occupations extérieures : c'est la pratique de la Présence de Dieu.

La seconde consiste, non seulement à se mettre devant Dieu, mais à s'entretenir avec Lui-même de ses attributs, de ses bontés, de ses volontés, de nos besoins et de nos bons désirs, suspendant pendant ce temps toute action extérieure, qui absorberait l'attention et détournerait l'esprit de la pensée et des devoirs qu'on se propose de lui rendre : c'est la Prière proprement dite.

Dans l'exercice de la Présence de Dieu, il y a aussi la Prière, mais dans une acception plus large et plus générale. Pour seconder la clarté, nous parlerons en premier lieu de la prière, puis de la présence de Dieu.

II. — Nous n'avons pas à exposer toute la doctrine théologique sur la prière. Présentement nous considérons seulement cet exercice comme moyen de perfection. Après

avoir rappelé la notion de la prière, nous montrerons combien elle est nécessaire et efficace pour la perfection; c'est l'objet du présent chapitre. Puis nous indiquerons les difficultés et les moyens qui les surmontent, et nous traiterons en particulier des sécheresses et des suavités qui accompagnent l'oraison; enfin nous signalerons les différentes espèces de prière. Ce sera la matière des chapitres suivants.

On a donné diverses notions de la prière : toutes reviennent à dire que c'est une ascension de notre âme vers Dieu, un commerce intime par lequel l'âme se donne à Dieu, et Dieu se donne à l'âme avec ses biens.

« La prière, dit saint Grégoire de Nysse [1], est une conversation et un entretien avec Dieu. » D'après saint Jean Chrysostome [2], « c'est un colloque avec Dieu. » Saint Augustin [3] la définit : « Un regard affectueux de l'âme vers Dieu; » et ailleurs [4] : « Votre prière, dit-il, est la parole que vous adressez à Dieu. Quand vous lisez, c'est Dieu qui vous parle; quand vous priez, c'est vous qui parlez à Dieu. » — « La prière, selon saint Jean Damascène [5], est une ascension de l'âme vers Dieu. » De toutes les formules, celle-ci est devenue la plus commune, sans doute parce qu'elle exprime mieux le caractère et le but de ce mouvement intérieur.

III. — La théologie enseigne qu'il existe un précepte formel de prier. Or l'accomplissement des préceptes est l'objet principal de la perfection : il ne peut donc y avoir de perfection sans la pratique de la prière.

[1] *Or.* 1, *de Orat. dom.* : Oratio, conversatio sermocinatioque cum Deo est.

[2] *Hom.* 30 *in Gen.* : Oratio colloquium est cum Deo.

[3] *Serm.* IX, n. 3 : Oratio namque est mentis ad Deum affectuosa intentio.

[4] *In Ps.* 85, VII, p. 191 : Oratio tua locutio est ad Deum. Quando legis, Deus tibi loquitur; quando oras, Deo loqueris.

[5] *De Fid. orth.* l. 3, c. 24 : Ascensus mentis in Deum.

Les déclarations de Notre-Seigneur, les instances des maîtres spirituels, les écueils dont l'âme est environnée, la nécessité du secours divin, qui ne s'obtient régulièrement qu'à l'aide de la prière, tout cela tend à démontrer, selon de graves théologiens, que la prière est nécessaire de nécessité de salut. A plus forte raison est-elle absolument nécessaire pour la perfection.

C'est encore l'enseignement commun de l'École qu'il est des tentations graves dont on ne triomphe qu'en priant, et qu'on ne peut en général se sauver du péché que par la prière. Or la première loi de la perfection est de sauvegarder la charité en surmontant les tentations et en évitant le péché. La prière est donc indispensable à la perfection.

IV. — De toutes les exhortations, les plus pressantes, comme les plus autorisées, sont celles de Notre-Seigneur dans l'Évangile. Il ne cesse de recommander et la nécessité et la vertu de la prière. « Veillez et priez, dit-il, pour que vous n'entriez pas en tentation[1]. » — « Veillez et priez en tout temps, afin d'échapper aux calamités qui menacent les hommes aux derniers jours[2]. » — « Il faut toujours prier et ne se lasser jamais[3]. » Il va jusqu'à nous apprendre ce que nous devons demander dans cette prière que tous les chrétiens auront sur leurs lèvres et appelleront l'Oraison dominicale[4]. Enfin, aux paroles, il ajoute le poids de l'exemple. La prière était incessante dans son âme ; mais il en donnera à ses disciples des témoignages extérieurs; c'est pourquoi il s'en allait seul sur la montagne pour prier[5], et il passait la nuit entière à supplier son Père[6].

[1] *Matth.* XXVI, 41 : Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem.
[2] *Luc.* XXI, 36 : Vigilate omni tempore orantes, etc.
[3] *Luc.* XVIII, 1 : Oportet semper orare et non deficere.
[4] *Matth.* VI, 9 : Sic ergo vos orabitis : Pater noster...
[5] *Matth.* XIV, 23 : Ascendit in montem solus orare.
[6] *Luc.* VI, 12 : Exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.

V. — Saint Paul reproduit les invitations et les exemples du Maître ; il ne cesse d'exhorter à la prière. « Prenez aussi le casque du salut et le glaive de l'esprit, qui est la parole de Dieu, dit-il aux Éphésiens[1], redoublant vos instances et vos supplications en tout temps, veillant et priant sans relâche. » Et aux Colossiens[2] : « Veillez et persévérez dans la prière avec actions de grâces. » Aux Thessaloniciens[3] : « Priez sans cesse ; rendez grâces en toutes choses, car c'est la volonté de Dieu dans le Christ Jésus, en vous tous. » Saint Pierre[4], avertissant que la fin de toutes choses approche : « Soyez donc prudents, dit-il, et veillez dans la prière. »

On sent par cette doctrine du Sauveur, profondément inculquée aux Apôtres, que la prière est la condition et la base de la vie chrétienne. Aussi l'enseignement des Docteurs sur ce point capital est-il constant et unanime. On ne citera pas un seul maître de la vie spirituelle qui ne place la prière au premier rang parmi les moyens de perfection dont l'homme dispose.

VI. — Voilà pourquoi les saints, c'est-à-dire ceux qui font de la perfection leur unique affaire, passent tous leur vie dans la prière. Ils se sentent là à la source de la grâce, et ils réalisent en eux-mêmes la parole de saint Hilaire[5] : « Toute la vie d'un saint est dans la prière, » et celle de saint Augustin[6] : « Celui-là sait bien vivre qui sait bien prier. » Homme de prière, homme de Dieu, homme parfait : trois expressions qui ont dans le langage chrétien un sens identique.

[1] *Eph.* VI, 17-18 : Galeam salutis assumite, et gladium spiritus, quod est verbum Dei, per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu.

[2] *Coloss.* IV, 2 : Orationi instate.

[3] *I Thessal.* I, 17-18 : Sine intermissione orate. In omnibus gratias agite. Hæc est enim voluntas Dei in Christo Jesu, in omnibus vobis.

[4] *I Petr.* IV, 7 : Estote prudentes et vigilate in orationibus.

[5] *Tract. in Ps.* I, n. 7 : Sancti cujusque viri vita omnis oratio.

[6] *Hom.* 4, ex 50 : Recte novit vivere, qui recte novit orare.

Voilà pourquoi, dès qu'une âme fait effort pour s'arracher au mal, ou que, déjà retournée vers Dieu, elle aspire à monter, à se reposer sur le vrai Bien, les guides spirituels qui la conduisent dans ce dégagement et cette ascension l'invitent à prier, et mesurent le progrès à la sincérité et à l'ardeur de la prière.

VII. — La prière est aussi puissante qu'elle est nécessaire dans le travail de la perfection.

Il importe que les âmes qui aspirent à devenir parfaites soient convaincues de cette efficacité. Hésitantes dans ce qu'elles demandent à Dieu, elles recevraient peu et demeureraient sans courage; l'espoir, au contraire, ajoute à l'élan et centuple les forces.

Rien ne démontre mieux la force impétratoire de la prière que les paroles mêmes du Sauveur : « C'est moi, dit-il[1], qui vous l'assure : demandez, et vous recevrez; cherchez, et vous trouverez; frappez à la porte, et l'on vous ouvrira; car qui demande reçoit, qui cherche trouve, et l'on ouvre à qui frappe. Est-il parmi vous un père qui, si son fils lui demande du pain, lui donne une pierre; ou, s'il lui demande un poisson, lui donne, au lieu du poisson, un serpent? Ou, s'il lui demande un œuf, lui présente un scorpion? Si donc vous, qui êtes mauvais, vous savez donner à vos fils de bonnes choses, combien plus votre Père céleste donnera-t-il l'Esprit bon à qui le lui demandera[1]. — En vérité, en vérité je vous le dis, tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous le donnera; jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon nom: demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit pleine[2]. »

[1] *Luc.* XI, 9-13 : Et ego dico vobis : Petite, et dabitur vobis; quærite, et invenietis; pulsate, et aperietur vobis. Omnis qui petit accipit, et qui quærit invenit, et pulsanti aperietur, etc.

[2] *Joann.* XVI, 23-24 : Amen, amen dico vobis, si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis. Usquemodo non petistis quidquam in nomine meo; petite, et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum.

VIII. — En examinant en lui-même l'acte de la prière, on découvre la raison de son efficacité, du moins par rapport à la perfection.

Si quelque chose peut rendre l'homme parfait, c'est qu'il se tourne vers Dieu, le regarde, le désire, qu'il demande et obtienne ses biens. Ce mouvement, ce désir, ce cri que Dieu exauce, c'est la prière.

La prière, nous l'avons déjà dit, élève l'âme et la rapproche de Dieu, et d'autre part la perfection est l'élan de l'âme cherchant à s'unir à Dieu. Prier c'est donc travailler immédiatement à se rendre parfait.

Ainsi, par elle-même, la prière emporte l'exercice de la perfection, sa réalisation et son progrès, et il est évident que dans la mesure où l'on prie, on devient parfait.

On obtient la même conclusion en considérant les conditions de la prière infaillible. Les théologiens en assignent quatre : que l'on sollicite pour soi, que l'on demande les biens spirituels nécessaires ou utiles au salut, enfin que la prière soit faite avec confiance et persévérance.

Or, dans la demande qui a pour objet la perfection personnelle, les deux premières conditions se trouvent réalisées. Il ne reste plus qu'à prier avec confiance et persévérance. Mais rien n'excite la confiance comme la promesse de la part de Dieu d'accorder ce que l'on désire; et la persévérance est également facile quand on poursuit le plus précieux des biens avec l'espoir solidement fondé qu'on l'atteindra.

Le but final de nos prières est la possession de Dieu par la charité, et, si Dieu souhaite nous accorder quelque bien, c'est principalement celui-là. Jamais donc la prière n'est plus efficace et n'a plus de garantie d'être exaucée que lorsqu'elle a pour objet la perfection, qui est l'union à Dieu par une charité ardente.

IX. — Demandons par conséquent avec foi et constance

ce bien suprême promis à nos désirs; nul autre n'est plus nécessaire, nul autre n'est plus assuré.

« Priez pour avoir la vie heureuse, répondait saint Augustin à la veuve Proba[1], qui voulait savoir de lui ce qu'il fallait demander. Cette vie, tous les hommes y aspirent, ceux-là même qui vivent dans le dérèglement et le crime; car ils ne vivent de cette sorte que parce qu'ils croient ainsi se rendre heureux. Que pourriez-vous donc demander, sinon ce que les bons et les méchants souhaitent également, mais que les bons sont seuls à obtenir?... Et que faut-il pour être heureux? Beaucoup ont beaucoup disputé sur ce sujet; mais qu'avons-nous besoin de recourir à tant de gens et à tous leurs discours? L'Écriture divine nous donne la vérité d'un seul mot : « Heureux le peuple dont le Seigneur est le Dieu[2]. » Pour arriver à être de ce peuple, à contempler le Seigneur et à vivre sans fin avec lui, il nous faut la charité, qui est la fin de la loi, et qui part d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère[3]. »

Qui ne reconnaît là la perfection chrétienne avec ses délicatesses et ses espérances?

[1] *Ep.* 130, n. 9, 24, p. 471-481 : Ora beatam vitam. Hanc enim habere omnes homines volunt. Nam et qui pessime et perdite vivunt, nullo modo ita viverent nisi eodem modo se esse vel posse fieri beatos putarent. Quid ergo aliud oportet te orare, nisi id quod cupiunt et mali et boni, sed ad quod perveniunt nonnisi boni! Quid sit beatum esse, a multis multa sunt disputata, sed nos ad multos et ad multa ut quid imus? Breviter in Scriptura Dei veraciterque dictum est : « Beatus populus cujus est Dominus Deus ipsius. » In ipso populo ut simus, atque ad eum contemplandum, et cum eo sine fine vivendum pervenire possimus, « finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta. »

[2] *Ps.* CXLIII, 15.

[3] *I Tim.* 1, 5.

St. Albert's College Library

CHAPITRE XXII

I. — LA PRIÈRE

2° LES DIFFICULTÉS DE LA PRIÈRE

1. — LES DISTRACTIONS

En quoi elles consistent. — Leurs sources du côté de l'esprit. — Les causes qui tiennent au cœur. — La part du démon. — Les distractions sont volontaires ou involontaires. — Moyens de remédier aux unes et aux autres.

I. — L'âme rencontre dans la prière des difficultés que nous devons faire connaître. Elles se ramènent à ces deux : les distractions et les aridités ; les unes empêchent l'attention de l'esprit, et les autres retardent le mouvement du cœur.

Les distractions sont des pensées étrangères qui nous détournent de la prière. Nous avons de la peine à gouverner notre esprit et à le tenir longtemps sur le même objet. Mais c'est principalement au moment de la prière que cette mobilité se déclare et devient difficile à contenir. Les souvenirs, les rêves, les images se succèdent à flots pressés, remplaçant l'objet unique sur lequel la volonté voudrait maintenir et prolonger l'attention.

On ne saurait s'imaginer tout ce qui survient en nous

de pensées futiles pour empêcher la prière et emporter notre esprit; selon l'expression de saint Augustin[1], il échappe à lui-même, sans qu'il soit possible de lui tracer des limites qu'il ne franchisse point, ni de lui opposer des barrières qui le contiennent dans sa course vagabonde.

II. — Les distractions proviennent de sources diverses. Elles naissent de la vue des objets extérieurs et des impressions qu'ils font sur nos sens. Chacun apporte son image et éveille des souvenirs multiples. La rencontre des choses nouvelles auxquelles le regard n'est point accoutumé produit une excitation plus vive et distrait ordinairement l'esprit de toute autre vision.

La mobilité de l'esprit, qui est grande en tous, l'est particulièrement en certaines natures volages et impressionnables, qui sont sous l'empire de l'imagination et des nerfs. Plus ou moins incapables d'un effort persévérant et d'une attention prolongée, elles passent d'une vision à une autre comme le papillon va de fleur en fleur.

Les habitudes de la vie sont la source la plus féconde des distractions. Au moment de la prière, l'esprit revient de lui-même à ses occupations accoutumées, souvent même avec une vivacité qu'il n'a pas à l'heure de l'action.

Et puis une infinité de gens ne donnent nulle attention aux divagations de la pensée pendant le travail, et s'étonnent de n'être point libres dès qu'ils veulent prier. La merveille serait qu'il en fût autrement.

L'étude mal réglée est aussi un obstacle à la vie d'oraison, non certes par elle-même, ainsi que le remarque saint

[1] *In Psalm.* 85, c. 7, p. 190 : Attendat ergo et videat quanta aguntur in corde humano, quemadmodum ipsæ plerumque orationes impediuntur vanis cogitationibus, ita ut vix stet cor ad Deum suum : et vult se tenere ut stet, et quodammodo fugit a se nec invenit cancellos quibus se includat, aut obices quosdam quibus retineat avolationes suas et vagos quosdam motus, et stet jucundari a Deo suo. Vix est ut occurrat talis oratio inter multas orationes.

Thomas [1], mais à cause de la suffisance et de l'enflure dont elle fournit l'occasion. C'est, non l'usage, mais l'abus de la science, qui cause l'indévotion, selon Cajetan [2] commentant le Docteur angélique.

III. — Les distractions naissent principalement des attaches du cœur. Notre esprit revient toujours à ce qu'il aime, et c'est un signe peu équivoque d'affection que le retour spontané de la pensée vers le même objet.

La haine, quoique agissant en sens contraire, produit le même effet. L'objet détesté importune l'esprit avec la même insistance que l'objet aimé l'obsède agréablement.

IV. — Le démon, ainsi que nous l'avons dit, peut, en agissant sur les organes, soulever des impressions, des images, des pensées qui nous détournent de Dieu, et c'est principalement pendant la prière qu'il exerce, dans la mesure où Dieu le permet, ces funestes influences. Il est difficile d'expliquer autrement certaines obsessions qui se produisent au moment où l'âme s'efforce de s'élever vers Dieu.

Ce ne sont pas seulement des pensées étrangères, mais d'odieuses tentations qui envahissent l'âme et la sollicitent au mal. Fatiguées, découragées par ces irruptions maudites qui semblent attendre l'heure de la prière pour se produire, certaines âmes se retirent de la prière pour trouver la paix. C'est donner pleinement dans les pièges du tentateur [3]. La lutte que l'on soutient n'est pas moins

[1] *Sum.* 2.2, q. 82, a. 2, ad 3 : Scientia et quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de se ipso, et ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt, etc.

[2] *Comment. in loc. præc.* Non est ergo culpa scientia doctorum, nec in laude imperfectio muliebris, sed abusus scientiæ in magnificiendo se, et rectus usus imperfectionis in non elevando se; quo longe melior esset rectus usus perfectionis, ut scilicet et eam haberet et ex ea non se magnificaret, ut ipse auctor (Thomas Aqu.) tam eminentis doctrinæ faciebat.

[3] Scaramelli, *Direct. asc.* tr. 1, p. 192, t. 1, p. 93 : Non v'è cosa che

fructueuse que la prière elle-même, ainsi que le révélait un jour la très sainte Vierge à sainte Brigitte[1]. Le fruit sera double : on aura celui de la prière qu'on voulait faire, et celui de la victoire que l'on remporte. L'essentiel est de ne point donner de consentement à ce qui détourne ou tourmente l'esprit.

V. — Les distractions, en effet, sont volontaires ou involontaires, selon qu'elles dépendent ou ne procèdent point de la volonté. Les distractions volontaires sont acceptées en elles-mêmes ou consenties dans leurs causes.

Autre chose est subir dans son esprit des pensées et des images qui y apparaissent, sans qu'on les ait évoquées et avant qu'on ait eu le temps de s'en apercevoir ; autre chose est de les y appeler par une application libre et consentie ; ou, si elles ont surgi spontanément, de les considérer d'un regard réfléchi et pleinement conscient.

On ne saurait être responsable des distractions qui ne sont volontaires ni en elles-mêmes ni dans leurs causes, pourvu que l'on s'en retire dès que l'on s'aperçoit de la déviation de l'esprit, car autrement ce serait y consentir[2].

Mais pour les distractions dont on pose ou dont on ac-

più dispiaccia al demonio quanto un' anima dedita all' orazione mentale, perchè sa il gran bene che ne risulta ; e perseverandovi ella costante, dispera il maligno di prenderla nella sua rete. Perciò ingerisse mille pessime suggestioni nella mente di chi medita, ed usa mille arti e mille stratagemmi per alienarlo dà un si utile e si divoto esercizio, etc.

[1] Louis de Blois, *Monit. spir.* c. 3, § 4 : Diabolus explorator invidus quærit impedire bonos, dum orant. Tu vero, filia, quantumcunque tentatione pulseris inter orandum, persiste in desiderio, vel bona voluntate et conatu sancto sicut commode potes ; quia desiderium et conatus tuus pius reputabitur pro effectu orationis. Etiamsi pravas et sordidas cogitationes quæ cordi tuo incidant ejicere non poteris, tamen pro illo conatu coronam in cœlis recipies ; ita tibi proderit illa molestia, modo non consentias tentationi, sed tibi displiceat quod indecens est.

[2] S. Thomas, *Sum.* 2.2, q. 83, a. 13, ad 1-3 : In spiritu et veritate orat qui ex instinctu spiritus ad orandum accedit, etiamsi ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur... Si quis ex proposito in oratione mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum... Evagatio vero mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum non tollit.

cepte librement le principe, il est évident qu'elles sont imputables à la volonté, aussi bien que celles sur lesquelles elle se repose directement, à la condition toutefois que l'on aperçoive la connexion entre la distraction et la cause qui la détermine, et qu'on n'ait point de raison suffisante de poser cette cause.

Il n'est pas nécessaire pour encourir la responsabilité de ces divagations de prévoir que tel acte doit amener telle pensée; il suffit que l'on accepte la cause en général comme source de distractions, pour que celles qui naîtront de là soient réputées volontaires et le soient en réalité.

VI. — Comment peut-on remédier aux distractions?

Il ne s'agit évidemment que de celles qui sont involontaires; pour les autres, il n'y a pas d'autre ressource que de ne pas les vouloir.

Les remèdes contre les distractions involontaires sont immédiats ou préventifs, selon que l'on considère ces divagations dans l'acte même de la prière ou dans les sources d'où elles procèdent.

Au moment de la prière, on combat les distractions en ramenant son esprit et son cœur à cet exercice dès que l'on s'aperçoit de la pensée étrangère.

Pour retirer l'esprit efficacement et le replacer sur son objet, trois choses sont à observer. La première est de s'humilier intérieurement, par un simple regard vers Dieu, de la fragilité avec laquelle notre esprit s'échappe de devant sa présence. La seconde est de ne point se fâcher ni s'inquiéter : ces agitations, en remuant le fond de l'âme, en feraient sortir des flots de distractions nouvelles; le calme est de beaucoup préférable à toute impatience. La troisième est de ne point discuter avant la fin de la prière la distraction dans laquelle on se surprend, pour savoir comment elle est apparue, d'où elle a surgi, si l'on y a consenti. Ce serait prolonger la distraction et, dans la

même mesure, l'accepter; ce serait surtout ouvrir une source de divagations nouvelles. En vertu de l'association des idées, une pensée en amène une autre, et il est souvent aussi malaisé d'en remonter le cours qu'il est facile de le poursuivre au gré du caprice.

L'examen qu'on ne pourrait aborder dans le cours de la prière, sans l'interrompre, se fera utilement quand elle sera finie. Il convient alors de rechercher la source des distractions qui ont détourné l'attention de l'esprit, et d'en prévenir le retour par la suppression des causes et des occasions qui dépendent de la volonté.

Les remèdes préventifs consistent à protéger son esprit et son cœur contre les causes de divagation, à contenir par conséquent la mobilité de la pensée par le travail et le recueillement, et à rompre les attaches sensibles au moyen d'une constante mortification.

Deux précautions sont particulièrement nécessaires : avant la prière, il faut prendre garde de se livrer à la dissipation intérieure ou extérieure, et, au moment de la prière, on doit se retirer du contact des créatures, soit en s'isolant entièrement, soit en fermant les yeux et les oreilles.

Il est bon en commençant la prière, de demander à Dieu, expressément ou par un simple mouvement de cœur, la grâce de la bien faire et de prévenir toute distraction. Cette précaution est la principale que l'on puisse employer contre les obsessions du malin esprit[1].

Ce que nous allons dire des sécheresses au chapitre suivant complétera les éclaircissements et la conduite à tenir relativement aux distractions.

[1] Cf. Guilloré, *Conf. spir.*, l. 2, c. 3, ch. 1, § 2, et ch. 2.

CHAPITRE XXIII

I. — LA PRIÈRE

2° LES DIFFICULTÉS DE LA PRIÈRE

2. — LES SÉCHERESSES

Notion de ces épreuves. — Tantôt elles affectent l'esprit et tantôt le cœur. — La forme la plus désolante est celle où Dieu semble s'être retiré de l'âme. — Périls et bénéfices de ces états. — Les causes volontaires de l'esprit et du cœur. — Celles qui proviennent de la fatigue du corps et des occupations excessives. — L'intervention du démon. — La part de Dieu. — Les sécheresses n'empêchent pas la prière. — Il faut supprimer les causes volontaires. — Le désir d'être délivré est permis, mais il est plus parfait de soutenir courageusement les aridités. — Qu'y a-t-il à faire quand on aspire à la délivrance? — Conduite à tenir pour supporter avec fruit. — Dispositions intérieures qui rendent ces épreuves profitables.

I. — Les aridités ou sécheresses consistent dans une pénible difficulté à mouvoir son âme vers Dieu, dans une absence de vue, d'attrait, d'élan qui la portent vers Dieu.

II. — Parfois l'impuissance semble venir de l'esprit, qui ne voit rien, qui ne sait se fixer à aucune pensée forte, utile, consolante. On dirait que la foi est éteinte, que Dieu et les choses surnaturelles ne sont plus rien pour cette âme abandonnée. C'est ce que David exprimait par cet

aveu plein d'humilité : « Je suis devenu, en votre présence, comme une bête de somme[1]. »

D'autres fois l'impuissance paraît être moins dans l'esprit que dans le cœur. On voit ce qu'il faudrait faire, on est convaincu, on voudrait s'élever; mais le cœur est de glace, une sorte d'insensibilité le paralyse, toute onction est desséchée. Si l'on parle à Dieu, il semble qu'on ne dise rien, ou que ce soit sans foi et sans amour. En cet état, l'âme est comme une terre inculte, stérile et sans eau[2], et elle peut redire la plainte du Psalmiste : « J'étends mes mains vers vous; je suis sous vos yeux comme une terre desséchée[3]. »

III. — Il est une autre forme d'aridité plus désolante encore, et réservée ordinairement aux âmes les plus généreuses. Dieu semble s'être retiré de l'âme, et, s'il y apparaît quelque chose de Lui, ce n'est qu'un regard d'indifférence, de délaissement ou de sévérité. L'âme crie vers Dieu, et Dieu semble sourd à toutes les supplications, ou, ce qui est plus navrant, on dirait qu'il dédaigne et qu'il repousse.

Cette privation de toute onction spirituelle, outre qu'elle est pour l'âme qui voudrait aller à Dieu une cruelle souffrance, rend la prière extrêmement pénible et en fait une sorte de supplice.

« Il adviendra, dit saint François de Sales[4], que quelques fois vous serez tellement privée et destituée du sentiment de la devotion, qu'il vous sera advis que vostre ame soit une terre deserte, infructueuse, sterile, en laquelle il n'y ait ny sentier, ny chemin pour treuver Dieu, ny aucune eau de grace qui la puisse arrouser à cause des secheresses, qui, ce

[1] *Ps.* LXXII, 23 : Ut jumentum apud te factus sum.

[2] *Ps.* LXII, 2 : In terra deserta, et invia et inaquosa, sic in sancto apparui tibi.

[3] *Ps.* CXLII, 6 : Expandi manus meas ad te : anima mea sicut terra sine aqua tibi.

[4] *Introd.* 4e p., ch. 14.

semble, la reduiront totalement en friche. Helas! que l'ame qui est en cet estat est digne de compassion! et surtout quand ce mal est vehement : car alors, à l'imitation de David, elle se repaist de larmes jour et nuit, tandis que, par mille suggestions, l'ennemy, pour la desesperer, se mocque d'elle, et luy dit : Ha! pauvrette, où est ton Dieu? par quel chemin le pourras-tu trouver? qui te pourra jamais rendre la joye de sa saincte grace? »

IV. — Il est expédient de bien déterminer comment il convient de se conduire dans ces états d'âme difficiles et pénibles. « Je vous déclarerai ici deux sentiments bien opposés, écrit Bossuet dans une de ses lettres de direction[1], c'est que, quand vous êtes dans la sécheresse, j'aime l'état où vous êtes, et je le crains : je l'aime, parce que vous tombez dans cette heureuse pauvreté d'esprit, laquelle nous rend dignes d'être remplis de Dieu, puisque alors la place est toute pour lui; mais aussi je crains cet état, parce qu'il est facile dans cette disposition de se laisser aller en cent actions à une manière d'agir fort naturelle, ou de donner au moins quelque peu à ses sens; l'esprit peut être touché raisonnablement par cette crainte, considérant sa faiblesse et sa légèreté... Il n'est pas croyable combien d'une part il est facile en cette disposition d'aridité d'agir humainement, et de perdre cette délicatesse de conscience si nécessaire pour conserver la pureté de l'âme; et de l'autre, combien Dieu se retire pour une petite liberté : et par une même suite, il n'est pas croyable combien alors l'âme est digne de compassion dans les efforts qu'elle fait pour se remettre dans la voie, sans y pouvoir réussir. »

Immortifiée, imprudente ou mal conduite, l'âme peut donc rencontrer dans les sécheresses un grand écueil pour sa perfection; comme aussi, bien dirigée, obéissante et gé-

[1] *Lettres de piété et de direction*, t. 47, p. 586, *sur l'état de sécheresse*.

néreuse, trouver dans ces épreuves un moyen très efficace de sanctification.

V. — Le premier soin doit être de découvrir les causes des sécheresses, afin de supprimer ce qui tiendrait à la volonté, et de retirer un plus grand fruit des épreuves qui en sont indépendantes.

Les anciens maîtres de la vie spirituelle, au témoignage de Cassien [1], assignaient trois raisons de la stérilité de l'esprit dans la prière : nos négligences, les attaques du démon et les épreuves divines.

Presque toujours nous avons mérité par quelque infidélité la perte des consolations et des facilités spirituelles.

On encourt ces privations de différentes manières.

Nous ne parlons pas du péché mortel. L'âme privée de la vie divine ne peut plus aspirer, tant qu'elle demeure dans cet état, à l'onction surnaturelle de la prière.

Les péchés véniels pleinement consentis ont pour effet de dessécher le cœur et de suspendre les caresses divines. Ils conduisent par une pente naturelle à la tiédeur dont le caractère propre est d'inspirer à l'âme et à Dieu un dégoût réciproque.

Une attache excessive aux consolations sensibles de la piété est souvent punie par leur totale suppression. Dans ces jouissances spirituelles ont s'attache moins à Dieu qu'à ses dons, on se délecte plus qu'on ne se donne. Pour faire cesser l'illusion, Dieu retire ces goûts, et l'on se trouve dans l'impuissance et le dénuement.

L'amour désordonné des créatures et la délectation naturelle des joies qu'elle donne ont également pour conséquence de tarir les effusions divines. Ainsi que le dit le Sau-

1 *Coll.* IV, c. 3 : Tripartita nobis a majoribus super hac, quam dicitis, sterilitate mentis tradita ratio est. Aut enim de negligentia nostra, aut de impugnatione diaboli, aut de dispensatione Domini ac probatione descendit, etc.

veur[1], on ne peut servir deux maîtres et goûter des douceurs si contraires. Selon la remarque de saint Bonaventure[2], la consolation divine est refusée à ceux qui en cherchent d'autres. « Vous estes bien saoulée des contentemens mondains, dit saint François de Sales[3], ce n'est pas merveille si les delices spirituelles vous sont à desgoust. »

Les vains retours et les complaisances personnelles ont pour châtiment ordinaire le retrait de la dévotion sensible. Dieu abandonne à elle-même l'âme qui se contemple et s'admire, afin de la ramener vers lui par le sentiment et par l'aveu de sa misère[4]. C'est la loi de sa providence qu'il donne à ceux qui avouent leur indigence, et délaisse ceux qui se croient opulents[5]. Saint Bernard[6] observe que pour prévenir la chute d'une âme exposée aux dilatations de l'orgueil, Dieu retire sa grâce avant même qu'elle soit tentée et qu'elle succombe.

Une cause de sécheresse, à laquelle on donne trop peu d'attention et qui est pourtant assez commune, c'est l'infidélité à l'attrait intérieur de la grâce. Dieu sollicite l'âme par des impulsions intimes, il l'appelle par une voix discrète et pénétrante. Si l'âme résiste, ces impulsions cessent,

[1] *Matth.* VI, 24 : Nemo potest duobus dominis servire.

[2] *In Coll.* 6 : Renuat consolari anima tua in alienis, si vis Dei amore delectari. Delicata siquidem consolatio est, nec omnino tribuitur admittentibus alienam.

[3] *Introduct.* 4e p., ch. 14.

[4] S. BERNARD, *in Cant. serm.* 54, n. 8 : Superbia inventa est in me, et Dominus declinavit in ira a servo suo. Hinc ista sterilitas animæ meæ et devotionis inopia quam patior.

[5] *Luc.* I, 53 : Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes.

[6] *In Cant. serm.* 54, n. 10 : Ergo argumentum superbiæ privatio est gratiæ. Quamquam tamen interdum subtrahitur gratia sive retrahitur, non pro superbia quæ jam est, sed quæ futura est, nisi subtrahatur. Habes hujus rei evidens documentum de Apostolo, qui stimulos carnis suæ sustinebat invitus, non quia extolleretur, sed ne extolleretur. Sed sive jam exsistens, sive nondum, superbia tamen semper causa erit subtractæ gratiæ.

cette voix se tait, et à la lumière, au goût, à la facilité, succèdent l'ombre, l'aridité, l'effort.

Saint François de Sales ajoute une autre imperfection qui entraîne la perte des suavités spirituelles : ce sont les réserves et les détours avec le directeur de la conscience.

« La duplicité et finesse d'esprit exercée ès confessions et communications spirituelles que l'on fait avec son conducteur, attire les secheresses et sterilitez ; car puisque vous mentez au Saint-Esprit, ce n'est pas merveille qu'il vous refuse sa consolation ; vous ne voulez pas estre simple et naïfve comme un petit enfant, vous n'aurez donc pas la dragée des petits enfants [1]. »

VI. — Les aridités naissent aussi quelquefois de la fatigue et de la langueur du corps provenant d'un travail excessif, et particulièrement de l'étude, d'une disposition maladive, ou même de trop grandes austérités corporelles. L'âme use du corps comme d'un instrument ; si l'instrument refuse le service, les opérations sont retardées ou suspendues.

Alors même que le corps en supporte le poids, les occupations multipliées et absorbantes tendent à dessécher le cœur et à diminuer l'onction de la prière. Le tracas des affaires nuit presque toujours à la ferveur, à moins qu'on n'y soit jeté par la volonté de Dieu, qu'on ne veille attentivement à maintenir son cœur libre au sein de la multiplicité, et qu'on n'aspire à se retremper dans le recueillement et la prière. Si l'on succombe à l'inquiétude et à la préoccupation des choses humaines, les pensées et les attractions divines n'auront point de prise dans l'âme. Absorbée et troublée par la multitude des créatures, elle devient incapable de refléter les rayons divins [2].

[1] *Introduct.* 4e p., ch. 14.

[2] S. Laurent Justinien, *de Orat.* c. 5 : Quemadmodum solis radius nequaquam cernitur, cum commotæ nubes cœli faciem obducunt ; nec tur-

VII. — Le démon s'insinue partout où il espère molester l'homme et faire opposition à Dieu. Les aridités semblent un ferment de discorde entre l'âme et Dieu dans l'opération même destinée à les réunir. Ennemi de l'un et l'autre, Satan doit tenter tous les efforts pour donner lieu à cette division, pour l'accroître et la rendre irrémédiable.

« Cette guerre acharnée que nous font les esprits des ténèbres, disait saint Nil[1], n'a d'autre but que de nous faire quitter l'oraison. Plus elle nous est salutaire, plus elle leur est odieuse. »

Au fond que peut-il, et quelle est son influence dans ces difficultés de la prière?

Nous en avons déjà fait la remarque en étudiant le mécanisme de la tentation, l'ange n'a pas d'action directe sur la volonté, mais il influe sur l'esprit par les images et les souvenirs. Non seulement il peut fatiguer par la multitude des pensées étrangères, mais encore rendre sa stérilité devant Dieu plus pénible, en faisant surgir des tentations de doute, de blasphème, de désespoir; en représentant la prière comme inutile, douloureuse, illusoire, Dieu comme indifférent, irrité, implacable.

Au trouble de l'esprit, il ajoute celui des sens et des organes, secrètement par des influences qui échappent à notre investigation, ostensiblement par des prestiges qui jettent dans l'illusion ou la terreur.

État plein de périls pour l'âme faible arrivée aux aridités par sa faute, et bien amer pour l'âme fidèle qui se voit soumise à ces obsessions infâmes, et semble inutilement appeler Dieu. Pour cette âme surtout la lutte est deux fois

batus fons respicientis imaginem reddit, quam tranquillus propriam ostendit; sic nec inquietus animus Dei caritatem in orationis speculo potest conspicere.

[1] *De Orat.* c. 47.

cruelle : elle ne sent plus la présence du Bien-Aimé, et elle est aux prises avec le maudit, dont le principal effort consiste à lui persuader qu'elle est maudite elle-même et qu'il ne lui reste plus qu'à s'étourdir dans le crime, pour oublier et se venger.

Heureusement que Dieu est de la partie, pour parler de la sorte, et qu'en permettant ces épreuves, son dessein est de purifier l'âme et de l'enrichir de ses biens.

VIII. — Sans doute l'âme en proie aux aridités peut et doit s'imputer, dans un sentiment d'humilité et de justice, les rigueurs qu'elle subit. Il n'en est pas moins vrai que Dieu y concourt par d'admirables et secrètes dispositions de sa providence.

Il se retire parfois sensiblement de l'âme par un artifice de son amour, pour l'exciter à le désirer, à l'appeler, à le chercher avec plus d'empressement.

Toutes les industries, toutes les épreuves, je dirai presque tous les caprices de l'amour humain, se retrouvent dans les témoignages de la charité divine envers les âmes. Mais, de la part de Dieu, ces procédés n'ont qu'un principe et un but : s'unir plus intimement aux âmes et accroître en elles le trésor de la grâce. Il se cache pour se faire rechercher avec un redoublement de désir ; il s'éloigne en apparence et devance l'âme dans le chemin pour exciter et accélérer sa course.

Dieu se propose encore de l'exercer aux vertus fortes et héroïques. Rien, en effet, ne la dépouille d'elle-même comme le sentiment que lui donnent ces épreuves de son insuffisance et de sa stérilité. « Il en est comme d'un parterre sec et aride, qui n'est capable de pousser aucune belle fleur, par le défaut d'humeur nécessaire pour être fécond. Ainsi l'âme, dans cet état d'aridité, venant à perdre l'onction dont elle a besoin pour agir, que peut-elle produire? Le cœur étant desséché, elle est réduite à un état de lan-

gueur qui lui ôte ses fonctions, et il ne lui reste presque plus les moyens de produire les belles fleurs des vertus [1]. »

Cependant, avec la grâce de Dieu, qui, quoique moins sensible, ne lui manque pas, l'âme peut agir ; si elle demeure fidèle malgré l'insensibilité intérieure, elle pratique excellemment la vertu, et, en certains cas où l'effort devient extrême, cela la porte jusqu'à l'héroïsme.

IX. — Il n'en est pas, en effet, des sécheresses comme des distractions. En elles-mêmes, elles n'empêchent pas la prière, encore moins le mérite.

La meilleure prière n'est pas celle où nous sommes portés vers Dieu par un élan de suavité ; là il est à craindre que la nature ne prélève la part que Dieu réclame. Celle, au contraire, où l'âme s'élève, malgré les répugnances et les dégoûts de la nature, est de beaucoup plus méritoire et de soi plus agréable à Dieu, qui reçoit tout ici.

« C'est donc un grand abus de plusieurs et notamment des femmes, observe saint François de Sales [2], de croire que le service que nous faisons à Dieu sans goust, sans tendreté de cœur et sans sentiment, soit moins agreable à sa divine majesté, puis qu'au contraire nos actions sont comme les roses, lesquelles bien qu'estant fraische elles ont plus de grace ; estant neantmoins seiches, elles ont plus d'odeur et de force. Car tout de mesme, bien que nos œuvres faites avec tendreté de cœur nous soient plus agreables, à nous, dis-je, qui ne regardons qu'à nostre propre delectation ; si est-ce qu'estant faites en seicheresse et sterilité, elles ont plus d'odeur et de valeur devant Dieu. Oüy, chere Philothée, en temps de seicheresse notre volonté nous porte au service de Dieu comme par vive force, et par conséquent il faut qu'elle soit plus vigoureuse et constante qu'en temps de tendreté. Ce n'est pas si grand

[1] Bossuet, *Sur l'état de sécheresse*, lettres de direction, t. 47, p. 587.
[2] *Introduct.* 4e p., ch. 14, ad fin.

cas de servir un prince en la douceur d'un temps paisible et parmy les delices de la cour ; mais de le servir en l'asprete de la guerre, parmy les troubles et persecutions, c'est une vraye marque de constance et de fidelité. La bienheureuse Angele de Foligny dit que l'oraison la plus agreable à Dieu est celle qui se fait par force et contrainte, c'est-à-dire celle à laquelle nous nous rangeons, non point par aucun goust que nous y ayons, ni par inclination, mais purement pour plaire à Dieu, à quoi nostre volonté nous porte comme à contre-cœur, forçant et violentant les seicheresses et respugnances qui s'opposent à cela. »

Par cet exercice d'amour pur, il se produit et s'accumule en quelque sorte dans l'âme une chaleur latente, qui finit presque toujours, si l'on est constamment fidèle, par éclater en un incendie merveilleux. Dieu, un temps caché pour éprouver et épurer l'amour, ou pour reprocher les imperfections et les réserves, reparaît soudain dans l'âme qui le désire, le cherche, l'appelle par tous les témoignages et tous les accents de l'amour. Ainsi que le remarque l'auteur de l'IMITATION [1], l'épreuve est le signe précurseur et la promesse d'une prochaine consolation.

X. — Toutefois, quand la cause des sécheresses est volontaire, on ne peut la maintenir sans faire injure à Dieu. Ce n'est pas l'aridité qui est une faute, mais la cause librement posée et maintenue d'où résulte cette aridité. L'âme n'a qu'à s'en prendre alors à elle-même du refroidissement qu'elle éprouve et qu'elle refuse de faire disparaître. Une telle obstination aurait pour conséquence naturelle de nous faire retirer la grâce au moyen de laquelle la prière peut se continuer malgré les aridités.

XI. — Il est permis de souhaiter d'être délivré des sécheresses spirituelles et d'user de tous les moyens qui peu-

[1] L. 2, c. 9, n. 7 : Solet enim sequentis consolationis tentatio præcedens esse signum.

vent les faire disparaître, en subordonnant toutefois sa demande et ses efforts au bon vouloir de Dieu.

Il est néanmoins plus parfait, dès que l'on a supprimé les causes qui tiennent à la volonté, de supporter avec patience et amour ces délaissements intérieurs, en demandant simplement à Dieu qu'il en tire sa gloire, qu'ils servent à notre perfection et, par-dessus tout, qu'ils ne nous soient jamais ni cause ni occasion de péché.

Cette voie où l'on va à Dieu pour Dieu seul dans un complet oubli de soi est évidemment la plus parfaite[1]. Notre-Seigneur disait un jour à sainte Gertrude : « Je voudrais persuader à mes élus que leurs bonnes œuvres me sont plus agréables quand ils les font à leurs propres dépens. Or ceux-là me servent à leurs propres dépens, qui, quoique privés de toutes consolations, persévèrent cependant autant que possible dans l'oraison et les autres exercices spirituels... Si j'accordais toujours des douceurs et des consolations intérieures, elles seraient nuisibles au salut d'un grand nombre ou diminueraient considérablement leurs mérites[2]. »

XII. — Dans l'hypothèse où l'on voudrait sortir des aridités, que convient-il de faire pour y réussir?

Il faut d'abord examiner si l'on n'y a point donné lieu par quelqu'une des causes signalées. Dès que l'on reconnaît que le principe des sécheresses tient à la volonté, il faut le condamner et le réprouver. Tant que ce principe subsisterait, la conséquence qu'il engendre ne peut manquer de persévérer.

Saint François de Sales recommande d'éviter l'inquiétude

[1] Guilloré, *Max. spir.*, l. 2, m. 5, ch. 2 : Vous n'ignorez pas que la voie la plus parfaite est celle qui nous fait marcher dans les pures lumières de la foi, qui seule soutient l'âme et l'anime, étant enveloppée de ses obscurités. Et n'est-ce pas là votre voie, agissant au milieu de vos ténèbres où vous ne puisiez point d'autre appui que Dieu seul?

[2] Louis de Blois, *Monit. spir.* c. 3, § 3.

dans cet examen. « Pour plusieurs telles causes, dit-il [1], nous perdons les consolations devotieuses, et tombons en seicheresse et sterilité d'esprit. Examinons donc nostre conscience, si nous remarquerons en nous quelques semblables defauts. Mais notez, Philothée, qu'il ne faut pas faire cet examen avec inquietude et trop de curiosité; ains, apres avoir fidellement consideré nos deportemens, pour ce regard si nous trouvons la cause du mal en nous, il en faut remercier Dieu, car le mal est à moitié guery quand on a descouvert sa cause. »

Lorsqu'on n'a pu découvrir de cause volontaire, saint François de Sales conseille de s'humilier : il y a en nous plus d'infirmité et de malice que nous ne savons en reconnaître. « Si, au contraire, dit le saint Docteur, vous ne voyez rien en particulier qui semble vous avoir causé cette seicheresse, ne vous amusez point à une plus curieuse recherche ; mais avec toute simplicité, sans plus examiner aucune particularité, faites ce que je vous diray : Humiliez-vous grandement devant Dieu, en la connoissance de vostre neant et misere. Helas ! qu'est-ce que de moi, quand je suis à moy-mesme? non autre chose, ô Seigneur! sinon une terre seiche, laquelle, crevassée de toutes parts, temoigne de la soif qu'elle a de la pluye du ciel, et cependant le vent la dissipe et reduit en poussière [2]. »

Le second conseil que donne le saint est de prier Dieu de nous rendre la joie et l'onction de sa présence. « Invoquez Dieu et luy demandez son allegresse : « Rendez-moy, ô Seigneur, l'allegresse de vostre salut. Mon Pere, s'il est possible, transportez ce calice de moy. » Oste-toi d'ici, ô bize infructueuse qui desseche mon ame, et venez, ô gracieux vent des consolations, et soufflez dans mon

[1] *Introduct.* 4e p., ch. 14.
[2] *Ibid.*

jardin, et ces bonnes affections respandront l'odeur de suavité[1]. »

Le troisième conseil est de s'ouvrir de toutes ces peines à un sage directeur et de se soumettre à sa conduite. « Allez à vostre confesseur, ouvrez-lui bien vostre cœur, faites-lui bien voir tous les replis de vostre âme, prenez les advis qu'il vous donnera avec grande simplicité et humilité. Car Dieu, qui ayme infiniment l'obeïssance, rend souvent utiles les conseils que l'on prend d'autruy, et surtout des conducteurs des ames, encore que d'ailleurs il n'y eust pas grande apparence; comme il rendit profitables à Naaman les eaux du Jourdain, desquelles Helisée, sans aucune apparence de raison humaine, luy avoit ordonné l'usage[2]. »

Le quatrième avis est de ne pas se laisser aller à l'impatience d'être délivré, mais de se tenir soumis au bon vouloir de Dieu. « Mais après tout cela, rien n'est si utile, rien si fructueux en telles seicheresses et sterilitez que de ne point s'affectionner et attacher au desir d'en estre delivré. Je ne dis pas qu'on ne doive faire des simples souhaits de la delivrance; mais je dis qu'on ne s'y doit pas affectionner, ains se remettre à la pure mercy de la speciale providence de Dieu, afin que tant qu'il luy plaira il se serve de nous, entre ces espines et parmy ces desirs... Nous devons donc en toutes sortes d'afflictions, tant corporelles que spirituelles, et les distractions ou soustractions de la devotion sensible qui nous arrivent, dire de tout nostre cœur et avec une parfaite soubmission : Le Seigneur m'a donné des consolations, le Seigneur me les a ostées, son sainct nom soit beni. Car, perseverant en cette humilité, il nous rendra ses delicieuses faveurs, comme il

[1] *Introduct.* 4e p., ch. 14.
[2] *Ibid.*

fit à Job, qui usa constamment de pareilles paroles en toutes ses desolations [1]. »

Enfin la dernière recommandation est de multiplier nos bonnes œuvres, et surtout les sacrifices qui coûtent le plus à la nature. « Finalement, Philothée, entre toutes nos seicheresses et sterilitez ne perdons point courage ; mais attendons en patience le retour des consolations, suivons tousjours nostre train, ne laissons point pour cela aucun exercice de devotion; ains, s'il est possible, multiplions nos bonnes œuvres ; et ne pouvant presenter à nostre cher espoux des confitures liquides, presentons-luy-en des seches ; car ce lui est tout un, pourvu que le cœur qui lui offre soit parfaitement resolu de le vouloir aymer [2]. »

De tous les moyens pour retrouver l'onction spirituelle, le plus efficace est d'accorder pleinement à Dieu le sacrifice qu'il demandait au temps de la ferveur sensible. Les sécheresses sont dues fréquemment à la résistance à ces insinuations délicates du Saint-Esprit ; une généreuse immolation ramène les joies disparues.

Lorsque les aridités tiennent à la fatigue corporelle, le remède est de donner au corps un soulagement convenable, qui lui permettra de servir l'âme, afin que l'âme puisse opérer son travail d'ascension vers Dieu; et, en attendant que les forces physiques se réparent, il faut éviter de mettre dans l'exercice de la prière une tension d'esprit et de volonté qui exténue le corps.

« Quelques fois, dit encore le doux et saint évêque de Genève, que nous ne nous lassons pas de suivre en ces matières délicates, les desgoustz, les sterilitez et seicheresses proviennent de l'indisposition du corps, comme quand par l'excez des veilles, des travaux et des jeusnes, on se trouve accablé de lassitudes, d'assoupissement, de pesanteurs, et

[1] *Introduct.* 4e p., ch. 14.
[2] *Ibid.*

d'autres telles infirmitez, lesquelles, bien qu'elles dependent du corps, ne laissent pas d'incommoder l'esprit, pour l'estroite liaison qui est entre eux. Or, en telles occasions, il faut tousjours se ressouvenir de faire plusieurs actes de vertu avec la pointe de nostre esprit et volonté superieure ; car encore que toute nostre ame semble dormir et estre accablée d'assoupissement et lassitude, si est-ce que les actions de nostre esprit ne laissent pas d'estre fort agreables à Dieu... Mais le remede en cette occurence, c'est de revigourer le corps par quelque sorte de legitime allegement et recreation[1]. »

XIII. — Si l'on a conçu le généreux dessein de porter courageusement les difficultés et les amertumes intérieures, ou si Dieu n'exauce pas la prière qu'on lui adresse d'en être délivré, voici comment il convient de se comporter pour retirer de ces épreuves les fruits de salut qu'elles renferment.

On prendra garde en premier lieu de ne rien retrancher des exercices spirituels accoutumés. Si l'impuissance ou la nécessité contraignent de céder sur ce point, on aura soin d'y suppléer par un équivalent. Par exemple, dans le cas où les obscurités de l'esprit seraient telles que l'on fût incapable de se fixer dans la méditation d'une pensée unique, on aurait recours à une lecture méditée. Restreindre sa prière, supprimer ses communions sous prétexte que le cœur est aride et insensible serait une infidélité à la grâce qui ne ferait qu'ajouter au mal et compromettrait le mérite.

On doit aussi éviter de parler de ses dégoûts et embarras intérieurs avec d'autres que son directeur, et même avec celui-ci de se laisser aller à des plaintes excessives ou à des épanchements trop sensibles. Ce serait opposer des

[1] *Introd.* 4e p., ch. 15.

dédommagements humains aux privations divines et demander à la créature les consolations que Dieu refuse.

XIV. — L'important est d'établir l'âme dans les dispositions intérieures qui rendent les aridités fructueuses et agréables à Dieu.

La première consiste dans des sentiments d'humilité, de crainte et d'expiation. L'humilité : n'étant que néant et péché, nous ne sommes pas dignes que Dieu nous regarde. La crainte : la conscience de notre indignité doit nous rendre tremblants devant la sainteté divine, à qui nos péchés font horreur. Expiation : n'est-il pas naturel d'offrir à Dieu en réparation de nos fautes la souffrance que nous inflige la privation de sa douce présence ?

La deuxième disposition doit être une confiance inébranlable que Dieu nous rendra la joie de sa face, sinon en cette vie, du moins en l'éternité bienheureuse. Le cri de l'âme en ces épreuves sera celui du Psalmiste : « J'ai espéré en vous, Seigneur : je ne serai point confondue [1]. »

La troisième disposition se résume dans la charité, une charité effective et affective, qui, en toutes choses, ne veut que plaire à Dieu, et ne cesse de diriger vers Lui les élans du cœur, bien que ce témoignage laisse la partie inférieure froide et insensible.

La dernière disposition, qui comprend toutes les autres, celle qui leur sert de principe et de stimulant, est la foi. Dans ces états nébuleux et pénibles, on agit, non d'après ce que l'on sent et ce que l'on voit, mais d'après ce que l'on croit. C'est la foi qui nous tient devant Dieu, bien que nous n'ayons aucun sentiment de sa présence ; c'est la foi qui nous apprend ce que nous sommes et ce que Dieu est, qui nous inspire l'attitude d'humilité, de tremblement et de pénitence où nous devons être devant sa Majesté ; c'est la foi qui nous fait espérer contre toute espérance sensible ; c'est la foi qui nous fait agir par amour pur

et désintéressé pour ce Dieu qui se cache et se montre sévère.

L'âme qui entre dans ces sentiments retire des sécheresses des trésors de mérites; elle se prépare, même pour la vie présente, des joies ineffables; et si dans sa providence Dieu juge à propos de prolonger ses rigueurs, c'est pour agrandir et mieux assurer la récompense éternelle.

CHAPITRE XXIV

I. — LA PRIÈRE

3° LES SUAVITÉS

Il s'agit principalement des suavités sensibles. — En quoi elles consistent. — Leurs causes : Dieu, la nature, le démon. — Les marques auxquelles se reconnaît leur provenance. — Utilité de ces consolations. — Dangers auxquels elles exposent. — Il vaut mieux ne pas les désirer. — Conduite à tenir quand elles sont données ou retirées à l'âme. — Sûreté de la vie de foi.

I. — Les suavités dont nous parlons peuvent se produire hors de la prière, mais c'est dans la prière principalement qu'elles se font sentir, et, quand elles procèdent d'une source divine, elles ont toujours pour effet de disposer à bien prier.

Ces consolations sont purement spirituelles, et renfermées dans l'intime de l'âme sans aucun rejaillissement extérieur; ou bien sensibles, c'est-à-dire avec une délectation qui atteint les sens et les organes[1]. Il peut arriver, en effet, que

[1] Bona, *de Discr. spir.* c. 13, n. 1, p. 270 : Dicitur spiritualis, cum solamente percipitur, non defluens in partem sensitivam; unde fit ut nonnum-

l'âme goûte au plus profond d'elle-même une paix délicieuse et comme les enivrements du ciel, tandis que la désolation règne dans le corps et la sensibilité.

Nous parlons principalement ici des suavités sensibles.

II. — En quoi consistent-elles? Il est difficile de le dire à qui ne les connaît point; mais cela est aisé quand on parle à ceux qui en ont fait l'expérience.

C'est une dilatation de cœur qui nous fait aller à Dieu promptement et avec joie; un sentiment délicieux que Dieu nous est présent, qu'il nous écoute et nous exauce, qu'il nous attire, nous enveloppe, se répand en nous et nous inonde de sa douceur.

Presque toujours, l'esprit reçoit des clartés qui, sans écarter les ombres de la foi, laissent apercevoir sans effort les vérités surnaturelles, et font dans l'âme une sorte de demi-jour qui donne le pressentiment et un avant-goût du ciel. Ainsi que nous l'avons dit, c'est dans la partie sensible que se fait la jouissance. Le cœur bat plus fort, la respiration est pleine de soupirs. On pleure de joie, d'amour, de compassion; il semble que l'on devienne plus léger; en un mot, tout dans les organes trahit la dilatation, la joie, l'élan.

Cet épanouissement est plus ou moins vif selon l'intensité du mouvement intérieur et l'impressionnabilité organique; mais la ferveur sensible a ce caractère d'émouvoir les sens.

Il n'y a pas toujours équation ni même relation entre les émotions agréables de la piété et les dispositions réelles de la volonté : nous allons voir que la sensibilité peut éprouver ces ébranlements sans que la volonté y ait de part.

quam pars inferior arida sit et desolata, dum superior pacatissima jucunditate perfruitur. Sensibilis autem nuncupatur cum solam partem inferiorem afficit.

III. — Ces impressions délectables et pieuses, qui portent ou semblent porter vers Dieu, peuvent procéder de trois causes, savoir : Dieu, la nature et le démon.

Dieu n'a qu'à vouloir pour donner à l'âme qui le possède un sentiment délicieux de sa présence, et, du dedans, le faire rayonner au dehors. Du fond de l'âme, il jette sur le corps un reflet exquis qui dégoûte des plaisirs sensuels et rompt les attaches grossières. Telle était l'exultation du Psalmiste quand il disait : « Mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant[1]. » Telle fut la ferveur des disciples d'Emmaüs conversant avec le Sauveur ressuscité : « Est-ce que notre cœur n'était pas en feu pendant qu'il nous parlait le long du chemin[2]? »

Une nature impressionnable et inclinée à la jouissance produit facilement, sous le coup d'une pensée religieuse, des efforts organiques plus ou moins inconscients, d'où résulte une délectation sensible qui peut se confondre de tous points avec la suavité spirituelle produite par la grâce intérieure.

Le démon, qui connaît le jeu de nos organes et les expressions diverses de ces mouvements, sait et peut déterminer en nous, par une action immédiate ou indirecte, des émotions similaires de la piété.

La nature mêle souvent sa part aux impressions sensibles, qu'elles viennent de Dieu ou qu'elles procèdent du démon.

IV. — Ce n'est pas chose facile de reconnaître le principe qui produit les suavités spirituelles. Qu'elles soient de Dieu, de la nature ou du démon, en soi, l'impression est la même, puisqu'elle consiste dans une commotion délectable des sens.

[1] *Ps.* LXXXIII, 3 : Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.
[2] *Luc.* XXIV, 32 : Nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur in via et aperiret nobis Scripturas ?

On peut ramener à deux les notes extrinsèques qui révèlent le plus sûrement la cause latente de ces émotions : l'une regarde le passé, et l'autre l'avenir.

Il faut d'abord considérer les dispositions habituelles de l'âme. Si le mouvement ordinaire de la volonté va aux plaisirs des sens, surtout jusqu'au péché, les tendretés spirituelles qui ne tendent pas à la componction et à la pénitence doivent être considérées, en règle générale, comme des illusions du démon ou des échauffements factices de la nature. Avec une complexion sensible et avide des suavités pieuses, on arrivera aisément à ces sortes de délectations; mais le plus souvent Dieu n'y sera pour rien.

Au contraire, un tempérament froid et bien réglé, une volonté ferme et sincère d'être à Dieu, la pratique du renoncement, préviennent et dissipent les illusions; et les consolations que l'on éprouve dans cet état ont généralement pour principe la grâce surnaturelle.

A vrai dire, cette première marque est plutôt négative que positive, c'est-à-dire que, si elle fait défaut, il y a lieu de se méfier.

La note décisive est dans les effets que les consolations sensibles produisent dans les âmes. Écoutons saint François de Sales[1] :

« C'est une generale doctrine, tres chere Philothée, pour les affections et passions de nos ames, que nous les devons connoistre par leurs fruits : nos cœurs sont des arbres, les affections et passions sont leurs branches, et leurs œuvres ou actions sont les fruits. Le cœur est bon qui a de bonnes affections, et les affections et passions sont bonnes qui produisent en nous de bons effets et sainctes actions. Si les douceurs, tendretez et consolations nous rendent humbles,

[1] *Introduct.* 4e p., ch. 13, n. 3, p. 423.

patiens, traitables, charitables et compatissans à l'endroit du prochain, plus fervens à mortifier nos concupiscences et mauvaises inclinations, plus constans en nos exercices, plus maniables et souples à ceux à qui nous devons obeïr, plus simples en nostre vie, sans doute, Philothée, qu'elles sont de Dieu. Mais si ces douceurs n'ont de la douceur que pour nous, qu'elles nous rendent curieux, aigres, poinctilleux, impatiens, opiniastres, fiers, presomptueux, durs à l'endroit du prochain, et que pensant desjà estre de petits saincts, nous ne voulons estre subjets à la direction ny à la correction, indubitablement ce sont des consolations fausses et pernicieuses. Un bon arbre ne produit que de bons fruicts. »

En résumé, les douceurs spirituelles que Dieu donne communiquent élan, force et constance pour le bien, dégagent des créatures, inspirent le dégoût et le mépris des jouissances grossières.

Celles qui surgissent de la nature n'apportent aucune énergie persévérante et disparaissent aux premières difficultés.

Enfin celles qui sont dues à l'action de l'ange mauvais prédisposent aux révoltes de l'esprit et des sens, et souvent les accompagnent; elles sont ordinairement suivies d'obscurités mal soutenues où la foi et la confiance chancellent[1].

V. — Les consolations spirituelles, discrètement reçues,

[1] Bona, *de Discr. sp.* c. 13, n. 2, p. 170 : Cum a Deo est, mentem illustrat, patientiam corroborat, fiduciam erigit, voluntatem accendit, evagationem excludit, sensus reficit et a rebus terrenis avellit, ac tandem desinit in veram et solidam secundi vel tertii generis consolationem.

Cum vero a dæmone provenit, tenebras et caliginem ingerit menti, facitque hominem superbum, pervicacem, impatientem, indocilem ac tandem in carnis illecebras impellit; nihil enim jucundi nobis objicit callidus hostis nisi ut venenum melle illitum incautis propinet.

Natura autem, cum in omnibus sua commoda quærat, se semper pro fine habet, et in seipsa quiescit.

facilitent la prière et sont d'un grand secours pour s'avancer dans la perfection.

Elles aident l'âme à s'élever à Dieu et aux choses divines, surtout dans les commencements de la conversion. Par la douceur dont elles l'accompagnent, elles contribuent à faire aimer la prière, qui est le grand instrument de la sanctification.

Elles ont pour contre-coup de dégoûter des jouissances mondaines. L'âme, enivrée de ce vin délicieux, trouve fades et insipides les voluptés sensuelles, et s'écrie avec le prophète-roi : « Un seul jour passé dans vos parvis vaut mieux que mille ans sous la tente des pécheurs[1]. »

Enfin rien ne relève et ne délasse l'âme fatiguée des tentations comme ces suavités intimes qui la rattachent à Dieu.

« Ces tendretez et affectueuses douceurs, dit saint François de Sales[2], sont quelques fois tres bonnes et utiles, car elles excitent l'appetit de l'ame, confortent l'esprit, et adjoustent à la promptitude de la devotion une saincte gayeté et allegresse, qui rend nos actions belles et agreables mesme en l'exterieur. C'est ce goust que l'on a ès choses divines, pour lequel David s'escrioit : « O Seigneur, que vos paroles sont douces à mon palais! Elles sont plus douces que le miel à ma bouche. » Et, certes, la moindre petite consolation de devotion que nous recevons vaut mieux de toute façon que les plus excellentes recreations du monde. Les mammelles et le lait, c'est-à-dire les faveurs du divin espoux, sont meilleures à l'ame que le vin le plus precieux des plaisirs de la terre : qui en a gousté tient tout le reste des autres consolations pour du fiel et de l'absynthe. Et comme ceux qui ont l'herbe scitique en la

[1] *Ps.* LXXXIII, 11 : Melior est dies una in atriis tuis, Domine, super millia.

[2] *Introduct.* 4e p., ch. 13, n. 2, p. 421.

bouche en reçoivent une si extreme douceur qu'ils ne sentent ny faim ny soif : ainsi ceux à qui Dieu a donné cette manne celeste des suavitez et consolations interieures ne peuvent desirer ny recevoir les consolations du monde, pour au moins y gouster et y amuser leurs affections. Ce sont des petits avant-goust des suavitez immortelles que Dieu donne aux ames qui le cherchent; ce sont des grains sucrez qu'il donne à ses petits enfans pour les amorcer; ce sont des eaux cordiales qu'il leur présente pour les conforter; ce sont aussi quelques fois des arrhes des recompenses eternelles. »

VI. — Néanmoins ces suavités ne sont point sans péril, alors même qu'elles viennent de Dieu.

La nature, toujours avide de jouir, les savoure à l'excès et oublie facilement le Dieu des consolations pour le plaisir qu'elles donnent : d'un moyen, elle fait la fin.

Les sens, une fois éveillés, glissent comme par une pente naturelle des émotions pieuses aux commotions sensuelles.

Quand les douceurs disparaissent, on croit souvent que tout est perdu, et l'on ressent jusqu'au dégoût les amertumes du combat.

Tant qu'elles durent, on se persuade aisément que l'essentiel de la vertu et de la dévotion est là. D'où un double désordre : le premier est une vaine complaisance en soi-même à cause des caresses dont on croit être l'objet de la part de Dieu; et le second, plus fâcheux encore, est la suspension de la marche, comme si l'on était au terme, tandis que dans les desseins de la Providence ces consolations avaient, au contraire, pour but d'accélérer le mouvement.

VII. — Toutes ces raisons, auxquelles il faut ajouter le désir de se priver de toutes les douceurs pour mieux embrasser la croix, font que les âmes prudentes et généreuses, loin de s'attacher aux suavités spirituelles, les ont en suspicion et demandent à Dieu d'en être sevrées.

« Il est beaucoup plus sûr, dit le sage cardinal Bona[1], de ne jamais désirer ces consolations sensibles, parce que la vie d'un chrétien est de faire le bien et de souffrir le mal. Nous nous trompons encore souvent en estimant que ces impressions viennent de Dieu, lorsqu'elles ne sont que de la nature ou du démon. » — « O qu'il arrive souvent, s'écrie Richard de Saint-Victor[2], que ceux qui sont imparfaits et peu instruits de la grâce de Dieu, étant touchés d'une joie charnelle ou d'un plaisir purement naturel, s'imaginent que c'est une consolation spirituelle qui les émeut. »

VIII. — Nous pouvons conclure de ce que nous venons de dire la conduite à tenir dans les consolations sensibles de la piété.

Il est sage de ne pas y attacher une grande importance, d'abord parce que la vertu solide et constante est indépendante de ces impressions, et puis parce qu'elles sont mobiles et fugitives.

Quand elles viennent, il faut les accepter avec humilité, reconnaissant qu'elles ont pour cause, non pas nos mérites, mais la condescendance divine et notre faiblesse : les douceurs se donnent aux petits et aux faibles, comme le lait aux enfants.

Dieu nous accorde ces consolations, afin qu'elles nous soient un stimulant pour le progrès, et aussi pour que leur souvenir nous soutienne dans les tentations et les aridités[3]. Retirons-en ce double profit, et, en supposant

[1] *De Discr. spir.* c. 13, n. 2, p. 270 : Ideo tutissimum est hanc sensibilem consolationem nunquam desiderare, nam vita Christiani est bene facere et male pati. Sæpe etiam decipimur, eam a Deo esse existimantes, cum a natura vel a dæmone sit.

[2] *In Cant.* c. 33 : O quam frequenter imperfecti et ignari gratiæ moventur carnali gaudio vel naturali alacritate, et moveri se arbitrantur spirituali consolatione.

[3] S. Bernard, *in Cant. serm.* 21, n. 5, ad fin. : Denique ne dixeris in abundantia tua : *Non movebor in æternum,* ne etiam illud quod sequitur dicere cum gemitu quidem cogaris : *Avertisti faciem tuam a me, et fa-*

même que Dieu ne fût pas le principe de ces suavités, il en deviendra du moins la fin.

Tout en évitant de les perdre par des infidélités volontaires, il faut s'attendre à en être privé. Au temps de l'abondance, il convient donc de se dire que la disette arrivera bientôt, et de faire provision de grâce et de courage pour la bien soutenir.

Quand elles disparaissent, on doit se tenir dans le calme et l'humilité. On peut demander à Dieu le retour de la dévotion sensible, en subordonnant cette faveur à la providence divine sur notre perfection et avec la réserve qu'elle serve à la dévotion intérieure[1].

Enfin, lorsqu'il survient une abondance extraordinaire de douceurs, il convient d'en rendre compte au directeur de la conscience, ainsi que le recommande saint François de Sales[2] : « Finalement je vous advertis que s'il vous arrivoit quelque notable abondance de telles consolations, tendretez, larmes et douceurs, ou quelque chose d'extraordinaire en icelles, vous en conferiez fidellement avec vostre conducteur, afin d'apprendre comme il s'y faut moderer et comporter; car il est escrit : « As-tu trouvé le miel? manges-en ce qui suffit. »

IX. — L'état le plus sûr et le plus parfait est la vie de foi, où l'âme a pour règle, non les impressions variables de la sensibilité, mais ce qu'elle croit et espère, ce que Dieu a révélé et promis; et sur cette base de la foi, la résolution inébranlable d'être à Dieu et de se reposer en

ctus sum conturbatus. Curabis potius, si sapis, pro consilio sapientis, in die malorum non immemor esse bonorum, atque in die bonorum non immemor esse malorum.

[1] Scuram, *Theol. myst.* § 76, t. 1, p. 147 : Devotio autem accidentalis procuranda quidem est et postulanda a Deo, sed nonnisi sub tacita vel expressa conditione aut limitatione, in quantum scilicet juvat ad devotionem substantialem.

[2] *Introduct.* 4e p., ch. 13, ad fin.

sa providence au milieu des agitations perpétuelles du dedans et du dehors. Qu'on nous permette de citer encore, en terminant ce chapitre, les paroles gracieuses du saint évêque de Genève[1] sur cette fixité de l'âme en Dieu dans les alternatives de consolations et d'aridités spirituelles.

« Dieu continuë l'estre de ce grand monde en une perpetuelle vicissitude, par laquelle le jour se change tousjours en nuit, le printemps en esté, l'esté en automne, l'automne en hyver, et l'hyver en printemps; et l'un des jours ne ressemble jamais parfaitement à l'autre : on en voit de nébuleux, de pluvieux, de secs et de venteux, variété qui donne une grande beauté à cet univers. Il en est de mesme de l'homme, qui est, selon le dire des anciens, un abregé du monde. Car jamais il n'est en un mesme estat; et sa vie ecoule sur cette terre comme les eaux, flottant et ondoyant en une perpetuelle diversité de mouvemens, qui tantost l'eslevent aux esperances, tantost l'abbaissent par la crainte, tantost le plient à droicte par la consolation, tantost à gauche par l'affliction, et jamais une seule de ses journées, ny mesme une de ses heures, n'est entierement pareille à l'autre.

« C'est un grand avertissement que celuy-cy : il nous faut tascher d'avoir une continuelle et inviolable egalité de cœur en une si grande inegalité d'accidens. Et quoy que toutes choses se tournent et varient diversement autour de nous, il nous faut demeurer constamment immobiles à tousjours regarder, tendre et prestendre à nostre Dieu. Que le navire prenne telle route qu'on voudra, qu'elle cingle au ponant ou levant, au midy ou septentrion, et quelque vent que ce soit qui la porte, jamais pourtant son eguille marine ne regardera que sa belle estoile et le pole. Que tout se renverse sens dessus dessous, je ne dis

[1] *Introd.* 4e p., ch. 13, initio.

pas seulement autour de nous, mais je dis en nous, c'est-à-dire, que nostre ame soit triste, joyeuse, en douceur, en amertume, en paix, en trouble, en clarté, en tenebres, en tentations, en repos, en goust, en degoust, en seicheresse, en tendreté; que le soleil la brusle, ou que la rosée la rafraichisse : ha! si faut-il pourtant qu'à jamais et tousjours la pointe de nostre cœur, de nostre esprit, de nostre volonté superieure, qui est nostre boussole, regarde incessamment et tende perpetuellement à l'amour de Dieu son createur, son sauveur, son unique et souverain bien...

« Cette resolution si absoluë de ne jamais abandonner Dieu ny quitter son doux amour, sert de contre-poids à nos ames pour les tenir en la sainte egalité, parmy l'inegalité des divers mouvemens que la condition de cette vie leur apporte. Car comme les avettes se voyant surprises du vent en la campagne, embrassent des pierres pour se pouvoir balancer en l'air, et n'estre pas si aysement transportées en la mercy de l'orage; ainsi nostre ame ayant vivement embrassé par resolution le precieux amour de son Dieu, demeure constante parmy l'inconstance et vicissitude des consolations et afflictions, tant spirituelles que temporelles, exterieures qu'interieures. »

CHAPITRE XXV

I. — LA PRIÈRE

4° SES DIFFÉRENTES ESPÈCES

1. — LA PRIÈRE VOCALE

La prière est vocale ou mentale. — De la prière vocale. — Elle est publique ou privée. — La nécessité de la prière vocale privée. — Ses effets. — Les formules qui lui conviennent. — L'attention qu'elle réclame. — Relativement à la durée, ne pas confondre la prière longue avec la prière verbeuse; — la prière articulée n'est pas possible sans interruption; — il convient de proportionner le nombre et la longueur des formules au degré de dévotion intérieure du sujet qui prie.

I. — La prière est vocale ou mentale, selon qu'elle est exprimée par des paroles ou qu'elle consiste dans de simples mouvements du cœur. Cette dernière porte plus particulièrement le nom d'ORAISON.

Le présent chapitre traite de la prière vocale, de sa notion, de ses variétés, de sa nécessité et de son utilité, enfin des règles pour la bien faire.

II. — Nous venons de le dire, la prière vocale est celle qui s'énonce par des mots articulés.

Cette expression extérieure et sensible de la prière consiste dans une formule déterminée que l'on répète, ou dans

l'articulation verbale des pensées et mouvements spontanés du cœur. Bien que dans l'un et l'autre cas il y ait exercice de la parole, et rigoureusement parlant prière vocale, toutefois dans le langage habituel on réserve cette expression pour désigner les formules déterminées, lues ou récitées de mémoire.

III. — La prière vocale est publique ou privée. La première comprend toutes les formules employées par l'Église dans la célébration des saints mystères, l'office divin et les bénédictions qu'elle donne par ses ministres; la seconde, celle que chaque fidèle récite selon sa dévotion, ou les paroles par lesquelles il exprime les sentiments intimes de l'âme [1].

Les prières liturgiques sont nécessaires en vertu du précepte de l'Église qui les impose; et, s'il s'agit de formules sacramentelles, elles sont absolument requises pour la production et l'existence des sacrements [2].

IV. — Y a-t-il une obligation semblable pour la prière privée?

Plusieurs théologiens l'ont pensé, et ils en donnent pour raison l'exemple de Notre-Seigneur et des saints, et l'obligation de faire à Dieu hommage de notre corps aussi bien que de notre âme. La pratique universelle semble justifier

[1] S. Thomas, *Sum.* 2.2, q. 83, a. 12 : Duplex est oratio, communis et singularis. Communis quidem est oratio quæ per ministros Ecclesiæ in persona totius fidelis populi Deo offertur; et ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo pro quo offertur; quod fieri non posset nisi esset vocalis; et ideo rationabiliter institutum est ut ministri Ecclesiæ hujusmodi orationes etiam alta voce pronuntient ut ad notitiam omnium possint pervenire. Oratio vero singularis est quæ offertur a singulari persona cujuscumque sive pro se sive pro aliis orantis, et de hujusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis.

[2] *Catech. rom.*, 4e p., c, 5 : Sed quoniam duplex precandi ratio est, privata et publica, privatæ orationis pronuntiatione utimur, ut intimum studium et pietatem adjuvet; in publica, quæ ad incitandam fidelis populi religionem instituta est, certis statisque temporibus, linguæ officio, supersederi nullo modo potest.

ce sentiment[1]. Peut-être cependant aurait-on de la peine, ainsi que le remarque Suarez[2], à signaler dans le droit naturel, divin ou même ecclésiastique, un précepte formel imposant de prier vocalement, soit même tel ou tel genre de prière en particulier. Il est certain du moins qu'il n'est guère possible à l'homme d'accomplir la loi générale de la prière sans recourir de temps en temps aux paroles articulées.

Il nous suffit, dans la matière présente, de montrer comment la prière vocale aide la perfection et la prière intime.

V. — Les bons effets qu'elle produit peuvent se ramener à ces quatre signalés par le Docteur angélique[3] : elle sanc-

[1] Laurea, *Opusc. de orat.* c. 7 : Existimo ex traditione Ecclesiæ præceptum hoc orandi vocaliter cuilibet christiano capaci impositum esse. Imo dictamen hoc a Deo et a natura a Deo condita, cum commune sit, provenire; siquidem vix christianum, quin nec mahometanum reperies qui aliquoties vocaliter non oret Deum, vel laudando, vel gratias agendo, vel bonum aliquod ab eo petendo.

[2] *De Oratione*, l. 1, c. 2. : In rigore Scholæ vix reperiri præceptum sive jure naturæ, sive divino, sive ecclesiastico ad determinate vocaliter, sive in genere sive in specie, orandum.

[3] *Sum.* 2.2, q. 83, a. 12 : Adjungitur tamen vox tali orationi triplici ratione. Primo quidem ad excitandam interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum, quia per exteriora signa vocum, sive etiam aliquorum factorum movetur mens hominis secundum apprehensionem, et consequens secundum affectionem. Unde August. dicit ad Probam (*Ep.* 130), quod « verbis et aliis signis ad augendum desiderium sanctum nos ipsos acrius excitamus ». Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus et hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si vero mens per hoc distrahatur vel qualitercumque impediatur, est a talibus cessandum; quod præcipue contingit in his quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata.

Secundo adjungitur vocalis oratio quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum illud totum quod ex Deo habet, id est non solum mente, sed etiam corpore, quod præcipue competit orationi secundum quod est satisfactoria.

Tertio adjungitur vocalis oratio ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, secundum illud (*Ps.* xv, 9): ***Lætatum est cor meum et exultavit lingua mea.***

Ad 1 : Vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur, sed ad hoc quod mens orantis vel aliorum excitetur in Deum.

tifie les organes, elle soutient l'attention, elle excite la dévotion, elle en est le signe et la conséquence.

Notre corps, comme notre âme, doit être à Dieu, et nous ne saurions lui en faire un hommage plus immédiat ni plus agréable qu'en le faisant servir à la prière. L'homme tout entier s'incline ainsi devant Dieu et concourt à la gloire qui doit lui revenir du monde des créatures.

L'âme et le corps sont d'ailleurs tellement unis, que les signes sensibles sont nécessaires pour soutenir l'attention aux choses spirituelles, et qu'il devient difficile à l'esprit de maintenir longtemps son application sans le secours des termes conventionnels du langage.

En vertu de la même loi, la dévotion ne s'allume au cœur qu'avec l'aide des signes qui l'expriment; et, à son tour, quand le cœur est plein, il déborde par les éclats sensibles de la parole.

C'est pourquoi tous ceux qui prient font une part plus ou moins grande à la prière vocale. La plupart des hommes ne connaissent même et ne pratiquent que cette forme de prière, et, bien faite, elle suffit absolument à la perfection commune[1].

VI. — Puisque la prière vocale convient à tous, il im-

[1] Scheeben, *Theol. myst.* § 51, *corol.* 4, t. 1, p. 104 : Denique ex omnibus hucusque de oratione vocali dictis, colligit Reguera, *Th. myst.* t. 1, p. 308, præcisam orationem vocalem cum debitis explicatis circumstantiis factam quibusdam ad altiorem orationem non vocatis posse sufficere ad christiane, quin et perfecte vivendum, maxime si quis a Deo ad eam specialiter moveatur, quod ex effectu cognosci poterit; si nimirum in ea affectus magis excitetur, uti enim notat S. Bonaventura in *Spec. discipl.* p. 1, c. 12 : « Ordo et modus quem Spiritus suggerit est servandus in oratione, et qui affectui magis sapit. » Et *de Perf. relig.* c. 72, dicit orationes vocales « incipientibus et rudibus hominibus magis expedire, ut saltem consuetudo moveat ad orationis studium, ne semper vagi ad exteriora, a Deo fiant alieni et frigidi torpeant, et nunquam aliquo devotionis igne calescant. » Imo etiam devotioribus orationes vocales præscribit *ut ex bona consuetudine ruminentur, quando major devotio non habetur.* Quod si ergo per totam vitam hoc modo devotio inspiretur, unusquisque cum sua oratione vocali contentus esse debet

porte de tracer les règles à suivre pour s'en acquitter dignement. Elles intéressent les formules, l'attention et la durée.

Parmi les innombrables formules qui peuvent entrer dans la prière vocale, aucune ne s'impose avec la rigueur du précepte, excepté peut-être l'Oraison dominicale, la prière par excellence qui embrasse nos devoirs envers Dieu et toutes nos nécessités [1]. Il en est d'autres dont la récitation est tellement dans les habitudes religieuses, que toute personne chrétienne ne saurait les omettre sans une sorte d'inconvenance, comme sont : le Symbole des apôtres et la Salutation angélique, l'invocation de la très sainte Trinité par le signe de la croix, les actes d'adoration, de foi, d'espérance, de charité et de contrition.

Les prières du matin et du soir comprennent généralement ces diverses formules. Il est bon d'y joindre l'énoncé des commandements de Dieu et de l'Église, afin de se renouveler dans la résolution d'éviter le péché; et une prière pour les morts.

La récitation de l'*Angelus* trois fois le jour au son de la cloche, le *Benedicite* et les grâces aux repas sont autant de signes de vie chrétienne.

Le chapelet est la prière favorite des personnes pieuses qui ont à cœur d'honorer la Bienheureuse Vierge Marie.

Le long du jour, l'esprit se relève vers Dieu et le cœur se réchauffe par quelques aspirations ardentes, qui des lèvres passent en quelque sorte à tous les organes, et par le corps atteignent l'âme et stimulent en elle la dévotion.

VII. — Quelles que soient les paroles, l'attention est absolument requise pour que la prière vocale soit agréable à Dieu et méritoire. « Si quelqu'un est volontairement dis-

[1] S. Thomas, *Sum.* 2.2, q. 83, a. 9 : Oratio dominica perfectissima est, quia, sicut August. dicit ad Probam (*Ep.* 130), « si recte et congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quam quod in ista oratione dominica positum est. »

trait en priant, dit saint Thomas[1], il pèche, et sa prière est sans fruit. » Il faut donner d'autant plus d'attention à la prière vocale que la répétition de ces formules arrêtées expose à la routine, et c'est principalement dans ces redites quotidiennes qu'il convient d'appliquer le conseil du Sage[2] : « Avant la prière prépare ton âme, pour que tu ne sois pas comme un homme qui tente Dieu. »

Il n'est pas nécessaire néanmoins que l'attention de l'esprit soit toujours actuelle. Il est moralement impossible à l'homme de se maintenir longtemps dans le regard conscient d'une même pensée, surtout dans la contemplation des choses divines[3]; il suffit que la volonté persévère, et la volonté de prier n'est suspendue que par une distraction librement acceptée. L'attention virtuelle, c'est-à-dire l'acte de volonté continué, est donc la seule qui soit requise[4]. L'attention habituelle ne saurait suffire, parce qu'elle n'est pas à proprement parler une attention véritable, mais une facilité à l'attention.

L'application de l'esprit dans la prière vocale peut être à trois degrés ou de trois sortes.

Au premier degré, on s'attache à bien prononcer les mots, sans regarder ni au sens ni à la fin de la prière. Au second, on remarque le sens des paroles. Au troisième, on vise au but de la prière, qui est d'honorer Dieu et de demander telle chose en particulier[5].

[1] *Sum.* 2.2, q. 83, a. 13, ad 3 : Si quis in oratione ex proposito mente evagetur, hoc peccatum est, et impedit orationis fructum.

[2] *Eccli.* XVIII, 23 : Ante orationem præpara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum.

[3] S. THOMAS, *Sum.* 2.2, q. 83, a. 13, ad 2 : Mens humana propter infirmitatem naturæ diu stare in alto non potest; pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora; et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem subito evagetur ex quadam infirmitate.

[4] BELLARMIN, *de Just.* l. 5, c. 15 : Tunc enim dicuntur opera virtute in Deum relata, cum intentio præcedens est vera causa operum quæ postea fiunt.

[5] S. THOMAS, *Sum.* 2.2, q. 83, a. 13 : Triplex est attentio quæ orationi

Selon Scarancelli[1], la première de ces attentions suffit, pourvu que celui qui prie se soit mis en la présence de Dieu avec l'intention de l'honorer; la seconde est bonne et peut être très profitable; mais la troisième, meilleure encore que les deux autres, peut être fort utile à celui qui s'y applique sérieusement.

Le suffisant et l'indispensable de la prière est dans le mouvement de l'âme vers Dieu, dans l'application de l'esprit et du cœur à Dieu. La prière vocale comprend, pour ainsi parler, l'esprit et le corps : le corps, ce sont les paroles articulées; l'esprit, c'est l'intention et le désir de s'élever à Dieu. La vraie prière n'est pas un simple travail d'intelligence, mais surtout un exercice du cœur et de la volonté. Avec l'esprit de prière, les simples et les ignorants peuvent retirer de grands fruits même de la récitation de formules dont ils n'entendent pas le sens, et ceux-là mêmes qui en ont l'intelligence gagneront davantage à abandonner l'âme à l'élan de la prière.

VIII. — Concernant la durée des prières vocales plusieurs choses sont à observer.

En premier lieu, il ne faut pas confondre la prière prolongée avec la prière verbeuse, ni même avec la multitude des demandes. Notre-Seigneur l'enseigne expressément dans l'Évangile quand il dit[2] : « Ne multipliez pas les pa-

verbali potest adhiberi : una quidem quæ attenditur ad verba ne aliquis in eis erret; secunda, qua attenditur ad sensum verborum ; tertia qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum et ad rem pro qua oratur; quæ quidem est maxime necessaria; et hanc etiam possunt habere idiotæ; et quandoque in tantum abundat hæc intentio qua mens fertur in Deum, ut etiam aliorum omnium mens obliviscatur, sicut dicit Hugo de Sancto Victore (*lib. de modo orandi*, c. 2).

[1] *Dirett. asc.* Tratt. 1, a. 6, c. 6, n. 260, t. 1, p. 122 : La prima attenzione è sufficiente; la seconda è buona e può essere anche molto profittevole; la terza è ottima e può riescire a chi vi si applichi seriamente, utilissima.

[2] *Matth.* VI, 7 : Orantes autem nolite multum loqui, sicut ethnici : putant enim quod in multiloquio suo exaudiantur.

roles en priant, comme font les païens; car ils s'imaginent être exaucés à force de paroles. » Tous les docteurs reproduisent d'un commun accord cet enseignement du Maître. Ils distinguent avec soin la multiplicité des discours, et le mouvement par lequel l'âme monte et se repose en Dieu.

« Prier longtemps, dit saint Augustin[1] dans sa lettre à la veuve Proba, qui est un succinct et admirable traité de la prière, ce n'est pas se répandre en beaucoup de paroles, comme quelques-uns se l'imaginent : autre chose est un long discours, autre chose un sentiment prolongé du cœur... S'il faut bannir avec soin de la prière la multitude des paroles, il est bon de multiplier la supplication aussi longtemps que le permet la ferveur intérieure. Parler beaucoup en priant, c'est s'étendre en paroles superflues pour demander ce dont on a besoin; prier beaucoup, au contraire, c'est frapper longuement et par les élans d'une véritable piété du cœur à la porte de celui á qui s'adresse notre prière. C'est là une affaire qui se traite pour l'ordinaire par les gémissements plutôt que par les discours, par les larmes mieux que par les précautions du langage. »

« La longueur de la prière, dit saint Thomas[2], ne consiste pas à demander beaucoup de choses, mais dans la continuité du mouvement du cœur pour obtenir la chose que l'on désire. »

[1] *Ep.* 130, n. 19-20, p. 778 : Neque enim, ut nonnulli putant, hoc est orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus... Absit enim ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intentio. Nam multum loqui est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Multum autem precari est, ad eum quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare. Nam plerumque plus gemitibus quam sermonibus agitur, plus fletu quam affatu.

[2] *Sum.* 2.2, q. 183, a 14, ad 2 : Prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

IX. — Une seconde remarque est que la prière vocale ne peut pas se pratiquer sans interruption : cela est au-dessus des forces et en dehors des conditions de la vie humaine. On ne peut que déterminer des moments précis où, pour se livrer à cet exercice, on se retire des occupations extérieures, et, dans les intervalles, exciter en soi le désir et le mouvement de la prière par de courtes et fréquentes aspirations.

Écoutons là-dessus saint Augustin[1] : « Un désir continuel, formé par la charité et soutenu par la foi et par l'espérance, est donc une prière continuelle, et pour nous y maintenir il nous faut, à de certaines heures réglées, prier avec des paroles, afin que ces signes nous rappellent ce désir, et que rentrant en nous-mêmes nous puissions connaître s'il augmente et nous exciter à le rendre plus vif : car l'effet de la prière sera d'autant plus grand que le mouvement du cœur aura été plus ardent. Lors donc que l'Apôtre nous dit : « Priez sans cesse, » c'est comme s'il disait : Désirez sans cesse la vie heureuse, qui n'est autre que la vie éternelle, et demandez-la sans cesse à celui qui seul peut la donner. En nous maintenant dans ce désir devant Dieu, nous prions sans cesse. Mais comme les soins et les occupations de la vie tendent à l'attiédir, nous reve-

[1] *Epist. ad Probam*, n. 18, p. 477 : In ipsa ergo fide et spe et charitate continuato desiderio semper oramus. Sed ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumque in hoc desiderio profecerimus nobis ipsis innotescamus, et ad hoc augendum nos ipsos acrius excitemus. Dignior enim sequetur effectus quam ferventior præcedit affectus. Ac per hoc et quod ait Apostolus : *Sine intermissione orate* (*I Thess.* v. 16), quid est aliud quam beatam vitam, quæ nulla nisi æterna est, ab eo qui eam solus dare potest, sine intermissione desiderate. Semper ergo hanc a Domino Deo desideremus, et oramus semper. Sed ideo ab aliis curis atque negotiis quibus ipsum desiderium quodam modo tepescit, certis horis ad negotium orandi mentem revocamus, verbis orationis nos ipsos admonentes in id quod desideramus intendere, ne quod tepescere cœperat, omnino frigescat, et penitus extinguatur nisi crebrius inflammetur.

nons à certains moments à la prière pour le rallumer au moyen de paroles sensibles qui nous remettent devant les yeux ce qui doit en être l'objet, par crainte que, perdant toujours de son ardeur, il ne vienne à se refroidir, et, faute d'être rallumé, à s'éteindre tout à fait. »

Et sur les aspirations souvent renouvelées qui entretiennent l'esprit de prière, le saint Docteur cite l'exemple des anciens cénobites. « On dit, ajoute-t-il[1], que les frères de l'Égypte font des prières fréquentes, mais très courtes, et lancées à la façon des flèches par des élans du cœur, afin de maintenir par ces actes répétés l'intention intérieure si nécessaire à la prière. En quoi ils nous font assez voir qu'il faut prendre garde d'affaiblir cette application de l'esprit en voulant la prolonger au delà du possible, et de l'interrompre tant qu'elle peut se soutenir. »

X. — Enfin une dernière observation relativement à la pratique des prières orales est qu'il est sage d'en proportionner le nombre et la durée au degré de dévotion intérieure.

Cette règle a des applications diverses.

Ceux qui ressentent un grand attrait pour l'oraison mentale, goûtent peu les formules et préfèrent le silence à la parole dans la prière. A ceux-là on recommande seulement autant de prière vocale qu'il en faut pour entretenir et exciter la ferveur. Ils feront bien même de suspendre la récitation des formules, quand l'attrait de l'oraison se fait sentir.

« Si, faisant l'oraison vocale, dit saint François de Sales[2],

[1] *Epist. ad Probam*, n. 20, p. 478 : Dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodam modo jaculatas, ne illa vigilanter erecta, quæ oranti plurimum necessaria est per productiores mores evanescat, atque hebetetur intentio. Ac per hoc etiam satis ostendunt hanc intentionem, sicut non est obtundenda, si perdurare non potest, ita si perduraverit, non cito esse rumpendam.

[2] *Introd.* 2e p., c. 1, n. 8, p. 103.

vous sentez vostre cœur tiré et convié à l'oraison interieure ou mentale, ne refusez point d'y aller, mais laissez tout doucement couler vostre esprit de ce costé-là, et ne vous souciez point de n'avoir pas achevé les oraisons vocales que vous vous estiez proposées; car la mentale que vous aurez faite en leur place est plus agreable à Dieu et plus utile à vostre ame; j'excepte l'office ecclesiastique, si vous estes obligé de le dire, car en ce cas-là il faut rendre le devoir. »

A ceux, au contraire, qui ont encore peu de piété et que pourraient dégoûter de longues prières, la mesure à prescrire doit être en rapport avec leurs dispositions, c'est-à-dire qu'il faut leur imposer peu, afin de ne point leur rendre la prière odieuse.

Ce que nous disons d'un individu s'applique à plus forte raison aux communautés et aux paroisses, selon la remarque du Docteur angélique [1].

La règle est la même envers les personnes à qui la faiblesse ou les habitudes d'esprit rendent une longue attention pénible et difficile. Il vaut mieux prier moins, mais le faire avec attention et dévotion.

[1] *Sum.* 2 2, q. 83, a. 14 : Uniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et conveniens est ut oratio tantum duret quantum est utile ad excitandam interioris desiderii fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine tædio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda... Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi devotionem.

CHAPITRE XXVI

I. — LA PRIÈRE

4° SES DIFFÉRENTES ESPÈCES

2. — L'ORAISON MENTALE

1. — Sa notion.

Importance et division des matières. — L'oraison commune et active. — Ses deux éléments : la méditation et l'oraison proprement dite. — La méditation, premier élément de la prière mentale. — Elle n'a d'autre objet que d'allumer l'oraison. — Elle suppose ordinairement deux regards successifs : l'un sur le bien désirable, l'autre sur l'âme elle-même. — L'oraison proprement dite est l'élément constitutif de la prière mentale. — Il faut introduire l'oraison dans la méditation elle-même. — Quand le cœur est pris par les affections, il convient de suspendre les considérations de l'esprit. — Est-il bon d'user de paroles sensibles dans ce colloque de l'âme avec Dieu?

I. — Nous avons déjà dit que l'oraison est la prière intérieure et silencieuse dans laquelle l'âme s'élève vers Dieu sans le secours de formules ni de paroles.

Tous les auteurs ascétiques exaltent l'excellence de l'oraison mentale et son indispensable nécessité pour arriver à la perfection. Il faudrait un long traité pour donner à cette matière les développements qu'elle comporte. Pour ne point

sortir de notre cadre, qui est de tracer les lignes générales de la perfection, nous nous bornerons à énoncer les points principaux, qui se ramènent aux suivants, savoir : la notion de l'oraison, son excellence, la marche à suivre pour la bien faire, les sujets à considérer, enfin les conditions extrinsèques favorables à l'oraison.

Ce sera la matière d'autant de chapitres successifs. Celui que nous commençons expose la notion et le mécanisme de la prière mentale.

II. — L'oraison consiste dans l'application de l'esprit à une vérité, dans le but d'exciter les affections et les résolutions par lesquelles l'âme monte vers Dieu, lui rend ses devoirs, implore son secours et s'attache à son service.

On voit d'après cette notion qu'il s'agit ici de l'oraison commune. Dans la rencontre entre Dieu et l'âme qui se fait dans la prière, tantôt c'est l'effort de l'âme qui domine, tantôt c'est l'action de Dieu. L'irruption divine va jusqu'à réduire l'âme à la passivité. De telles oraisons sont du ressort de la théologie mystique. L'Ascétique proprement dite considère l'action militante de l'âme pour atteindre à la perfection, l'effort qu'elle déploie pour se tourner vers Dieu, l'appeler, l'attirer et s'attacher à lui. Selon la comparaison de sainte Térèse, c'est le jardinier qui à force de bras tire du puits l'eau dont il arrose ses plantes et ses fleurs.

On peut apprendre à faire l'oraison commune ou militante ; on n'apprend pas, on peut à peine entendre, même après l'avoir éprouvée, comment se produit l'oraison passive. Il est certain du moins que l'intelligence n'en est donnée entièrement qu'à ceux qui ont goûté ces faveurs, selon la parole de l'Apocalypse[1] : « Personne ne connaît que celui qui reçoit. »

[1] *Apoc.* II, 17 : Nemo scit nisi qui accipit.

III. — L'oraison dont nous parlons ici comprend deux opérations. L'une appartient à l'esprit et consiste à considérer une vérité et à s'en convaincre jusqu'à émouvoir le cœur et ébranler la volonté. L'autre relève de l'activité intérieure et nous fait désirer, aimer, demander, accepter le bien proposé par l'esprit.

La première de ces opérations constitue la considération ou la méditation; la seconde, la prière ou l'oraison proprement dite. Ce sont là les deux éléments de la prière mentale.

IV. — Pour avoir la notion vraie de la méditation religieuse dont il s'agit, il faut regarder la fin à laquelle elle tend, et qui lui donne sa raison d'être. Ce n'est pas une application purement spéculative dans le but d'apprendre et de savoir, ou une simple étude ; c'est une considération qui attire et embrase le cœur. On fixe le regard de l'esprit sur la vérité pour y croire, sur le bien pour le désirer, sur la beauté pour l'aimer, sur le mal pour le détester, sur les périls qui menacent l'âme pour les éviter.

En un mot, la méditation a pour objet de provoquer l'amour et l'action. Et comme c'est la fin qui détermine les actes, non seulement la méditation aboutit à l'amour, mais, comme on ne médite que pour aimer, l'amour devient le principe et le terme de la méditation[1].

Voilà pourquoi on désigne indistinctement la prière

[1] S. Thomas, *Sum.* 2.2, q. 180, a. 7, ad 1 : Vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit (*Sup. Ezech. hom.* XIV) quod « cum quis ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit ». Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut scilicet non solum diviva veritas videatur, sed etiam ametur.

St. Albert's College Library

mentale commune par le mot de méditation ou d'oraison, et préférablement par le premier quand on veut l'opposer à la contemplation proprement dite ou à l'oraison passive.

V. — De là sort une conclusion pratique de la plus haute importance, à savoir, qu'on ne doit faire travailler l'esprit par la méditation que dans la mesure où cela est nécessaire pour mettre le cœur en mouvement et allumer le feu de l'oraison proprement dite ; qu'il faut imposer silence à l'esprit dès que le cœur est assez échauffé pour agir, et ne prolonger ou ne reprendre la considération qu'autant qu'il convient pour maintenir et activer l'oraison.

Le Père Rodriguez emploie une comparaison familière qui fait bien entendre le rôle de la méditation dans la prière : « On a besoin d'aiguille pour coudre, dit-il[1] ; mais ce n'est pas l'aiguille qui coud, c'est le fil ; et ce serait un travail bien inutile et bien ridicule que celui d'un homme qui emploierait tout le jour à passer dans la toile une aiguille sans fil. Cependant, c'est à peu près ce que font ceux qui dans l'oraison méditent et réfléchissent beaucoup, sans s'appliquer aucunement à produire des actes de volonté et de charité. Car la méditation doit être comme l'aiguille : il faut qu'elle passe la première ; mais c'est pour faire passer après elle le fil de l'amour et les mouvements affectueux, par lesquels notre volonté nous unit à Dieu. »

Et ce grave et pieux auteur ajoute en forme de conclusion[2] : « Puisque nous nous servons de la méditation et de la réflexion comme d'un moyen pour exciter notre volonté à des mouvements affectueux et à de saintes réflexions, et que c'est là notre unique but, nous ne devons par conséquent nous entretenir dans la méditation qu'autant de

[1] *Pratiques de la perf. chrét. De l'oraison*, c. 11, t. 2, p. 75.
[2] *Ibid.*, p. 78.

temps qu'il en faut pour émouvoir notre volonté. Car les moyens doivent être proportionnés à leur fin : ainsi, dès que nous sentons que notre volonté est touchée de quelque sentiment de piété..., il faut interrompre aussitôt notre méditation et nous arrêter à ces mouvements affectueux jusqu'à ce que notre âme en soit pénétrée. »

Ce résultat de la méditation est plus ou moins long et laborieux à obtenir, selon que l'âme est plus ou moins impressionnable par nature et surtout par grâce. La grâce divine intervient dans le travail de la réflexion, mais elle se révèle principalement dans le mouvement du cœur qui fait la prière.

Toujours est-il que pour arriver à l'oraison il faut préalablement passer par la méditation, la volonté ne marchant jamais qu'autant qu'elle est éclairée et conduite par l'intelligence[1].

VI. — Les sentiments divers qui constituent la prière et sont les fruits de la méditation surgissent dans l'âme de différentes manières.

Pour provoquer l'adoration, l'amour, l'admiration, la louange et les autres mouvements du cœur qui naissent de la vue seule de l'objet, il suffit de se mettre en présence du bien adorable, aimable, admirable, parfait.

Mais, pour déterminer la reconnaissance, il faut de plus un retour de l'âme sur elle-même pour se souvenir qu'elle a reçu. A plus forte raison ce retour est-il nécessaire quand on en vient à la demande, qui est le principal de la prière : on ne sollicite que lorsqu'on est convaincu du besoin que l'on a d'un bien dont on a reconnu l'excellence ou l'im-

[1] S. Thomas, *Sum.* 2.2, q. 82, a 3 : Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est objectum voluntatis. Unde et August. dicit (*De Trin.* l. xiv, c. 8) quod « voluntas oritur ex intelligentia ». Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet homo per meditationem concipit quod se tradat divino obsequio.

portance. Or c'est surtout pour implorer le secours de Dieu que l'âme se livre à l'exercice de l'oraison. Il est donc juste de dire que la méditation comprend généralement ce double regard : le premier, qui est la considération proprement dite sur l'objet désirable ; le second sur nous-mêmes pour prendre conscience de notre misère et faire éclater la prière.

Ajoutons que souvent, pour faire produire à la volonté les sentiments que la simple vue du bien devrait déterminer, il est nécessaire de recourir à la prière, et que cette prière ne jaillira du cœur qu'après que l'on aura pris connaissance de sa propre insensibilité. La méditation emporte donc généralement le double regard dont nous venons de parler.

Tel est le premier élément ; voici le second et le principal.

VII. — Les mouvements affectifs par lesquels l'âme s'élance vers Dieu aperçu et considéré dans la méditation, pour l'adorer, l'aimer, l'admirer, le bénir, lui rendre grâces, l'invoquer, forment l'oraison ; et, dans l'acception rigoureuse du mot, toute la prière est là. La méditation qui n'aboutit pas à ces élans du cœur n'est qu'une étude ou une pure divagation.

Et ce n'est pas assez dire ; car n'est-ce pas même un désordre de considérer la beauté et la bonté sans aimer, la majesté infinie sans se prosterner, la libéralité divine sans lui rendre grâces, notre indigence absolue et l'infinie bienveillance de Dieu sans rien demander ?

Dans tous les cas, la simple vision n'emporte ni ascension ni union du cœur ; on peut ne pas aimer, on peut même détester l'objet le plus aimable, et contredire par la volonté les visions de l'intelligence.

Sans la méditation, l'oraison est impossible ; sans l'oraison, la méditation est stérile : avec l'une et l'autre, on

s'élève à la plus haute perfection. « Nul n'arrive aux sommets d'un coup, dit saint Bernard[1]; c'est en montant, non en volant, que l'on parvient au haut de l'échelle. Faisons donc l'ascension comme avec deux pieds, savoir : la méditation et l'oraison. La méditation enseignera ce qui manque, et l'oraison l'obtiendra ; l'une montrera la voie, l'autre y mènera. Par la méditation nous connaîtrons les dangers qui nous menacent, par l'oraison nous y échapperons. »

VIII. — Non seulement l'oraison doit être la conséquence et le fruit de la méditation, mais il faut autant que possible introduire l'oraison dans la méditation; ou, pour parler plus clairement, faire la méditation en la forme même de l'oraison, accompagnant chaque regard et chaque réflexion de l'esprit d'un mouvement et d'une adhésion du cœur.

Cette méthode n'est pas toujours facile à ceux qui commencent et ont encore peu l'habitude de la prière mentale ; mais elle est aisée et très profitable à ceux qui sont déjà exercés dans la piété et se sentent quelque ardeur intérieure.

Cette fusion de l'esprit et du cœur pour concourir à une seule opération suppose que l'âme, au lieu de se livrer d'abord à un travail de considération abstraite et de raisonnement pur, contemple en la présence de Dieu, en s'adressant à Dieu même, en parlant et en écoutant comme si elle avait devant elle, ce qui est vrai, une figure vivante à qui elle parle et qui lui répond. L'esprit et le cœur opèrent de concert, le regard de l'un et le mouve-

[1] *Serm.* 1, *de sancto Andrea*, n. 10 : Nemo repente fit summus; ascendendo, non volando, apprehenditur summitas scalæ. Ascendamus igitur, velut duobus quibusdam pedibus, meditatione et oratione. Meditatio siquidem docet quid desit, oratio ne desit obtinet. Illa viam ostendit, ista deducit. Meditatione denique agnoscimus imminentia nobis pericula, oratione evadimus.

ment de l'autre étant simultanés et comme fondus ensemble. Alors l'œil de l'âme est parlant et devient une prière, selon l'expression de Jérémie[1] : « Que la pupille de ton œil ne se taise point. »

Dès que l'adhésion s'opère, il convient, ainsi que nous l'avons déjà dit, de suspendre le travail de l'esprit pour s'abandonner sans réserve au mouvement du cœur. Cependant la suspension de l'esprit ne peut jamais être complète, à moins d'une action spéciale de Dieu sur l'âme, dont nous n'avons pas à parler ici; elle se borne à relâcher l'effort de la considération pour donner à celui de l'adhésion toute son énergie, et surtout à contenir l'esprit pour qu'il ne coure pas à des considérations nouvelles.

IX. — Observons ici une chose capitale. Parfois, dans l'oraison, l'âme est saisie d'un sentiment qui l'attire et la fixe comme par un charme mystérieux et suave. Non seulement elle s'incline pour adorer Dieu, mais, prosternée à terre, elle sent comme une action prolongée et croissante qui l'enfonce dans la poussière. Non seulement elle s'élance vers Dieu par l'amour, mais une main mystérieuse semble la retenir sur le sein de Dieu, une onction secrète se répand en elle comme un délicieux parfum. Non seulement l'âme dit une fois merci, mais elle prend une attitude de reconnaissance où tout son être se compose et se plaît à rendre grâces. Non seulement, du fond de sa misère, elle élève ses regards vers Dieu pour implorer son secours, mais ses yeux demeurent fixés sur ces deux tableaux de sa misère et de la bonté divine.

Quel que soit le sentiment par lequel l'âme se fixe et se repose en Dieu, il faut le conserver, le protéger contre toute considération nouvelle : on a atteint le but de la

[1] *Thren.* II, 18 : Neque taceat pupilla oculi tui.

prière; il n'y a plus qu'à s'y maintenir. L'âme a rencontré, pour parler de la sorte, une mamelle divine; elle ne doit point s'en dessaisir avant de s'être rassasiée. C'est la comparaison employée par saint Jean Chrysostome : « N'avez-vous point remarqué, dit-il[1], ce que fait un agneau qui tette sa mère? Il se retourne d'abord de côté et d'autre, il prend, il laisse, il reprend à diverses fois tantôt une mamelle et tantôt une autre; mais dès qu'il sent que le lait commence à venir, il s'arrête aussitôt, et ne fait plus que le recevoir et goûter à longs traits. »

Peu importent le sujet de l'oraison, les méthodes conseillées, les pensées et les affections que l'on avait en vue : l'essentiel est de boire à longs traits quand on a trouvé une source pure et fortifiante. La meilleure oraison serait celle qui se passerait dans une affection unique.

Une seule réserve est à faire : c'est qu'avant de clore la prière, il convient de prévoir les difficultés pratiques et de prendre des résolutions qui assurent la sécurité et la persévérance de l'âme.

Tels sont les conseils et les règles que saint François de Sales trace à l'âme dévote. « Il vous arrivera quelquesfois, dit-il[2], qu'incontinent apres la preparation, vostre affection se trouvera toute esmeuë en Dieu; alors, Philothée, il lui faut lascher la bride sans vouloir suivre la methode que je vous ay donnée : car bien que pour l'ordinaire la consideration doit preceder les affections et resolutions; si est-ce que le Sainct-Esprit vous donnant les affections avec la consideration, vous ne devez pas rechercher la consideration, puisqu'elle ne se fait que pour esmouvoir l'affection. Bref, tousjours, quand les affections se presenteront à vous, il les faut recevoir et leur faire place, soit qu'elles arrivent avant ou apres toutes les con-

[1] *Tract. de Oratione.*
[2] *Introd.* 2e p., c. 8, p. 118.

siderations : et quoy que j'aye mis les affections apres toutes les considerations, je ne l'ay fait que pour mieux distinguer les parties de l'oraison : car, au demeurant, c'est une regle generale qu'il ne faut jamais retenir les affections, ains les laisser tousjours sortir quand elles se presentent. Ce que je dis non seulement pour les autres affections, mais aussi pour l'action de graces, l'offrande et la priere qui se peuvent faire parmy les considerations : car il ne les faut non plus retenir que les autres affections, bien que par apres, pour la conclusion de la meditation, il faille les repeter et reprendre. Mais, quant aux resolutions, il les faut faire apres les affections et sur la fin de toute la meditation. »

X. — Convient-il d'employer des paroles sensibles dans ce colloque de l'âme avec Dieu?

En général, l'oraison doit être silencieuse, pour faciliter le recueillement de l'âme sur elle-même et en Dieu. Il faut particulièrement prendre garde de troubler et d'interrompre par des discours, même intérieurs, l'adhésion et l'attitude de l'âme devant Dieu dont nous parlions tout à l'heure. S'il échappe alors quelques paroles, elles doivent être spontanées et sortir de la surabondance intérieure.

Si l'oraison se fait surtout en commun avec d'autres, on ne saurait être trop attentif à éviter tout ce qui pourrait troubler et distraire. Cassien rapporte que, lorsque les cénobites de la Palestine se réunissaient à certains jours de fête pour chanter et prier, ils se tenaient dans le plus profond silence, veillant à ne point laisser échapper un mot, à ne pas bâiller, tousser, cracher ni se moucher, et ceux qui s'oubliaient étaient soumis à des corrections sévères [1].

[1] *De Cœnob. inst.* l. 2, c. 10, Migne, t. 49, p. 98 : Cum igitur prædictas solemnitates quas illi synaxes (conventus) vocant, celebraturi conveniunt, tantum a cunctis silentium præbetur, ut cum in unum tam innumerosa

C'est que le silence est indispensable dans l'oraison, le silence extérieur d'abord, mais plus encore le silence intérieur.

Toutefois, si l'on est seul, on peut articuler de loin en loin quelques aspirations pour exciter la ferveur, et cela est particulièrement utile dans le temps des sécheresses et des distractions.

« Emmy les affections et resolutions, dit saint François de Sales, il est bon d'user de colloque, et parler tantost à Nostre-Seigneur, tantost aux anges, et aux personnes representées aux mystères, aux saincts, et à soy-mesme, à son cœur, aux pecheurs, et mesmes aux creatures insensibles, comme l'on voit que David fait en ses pseaumes, et les autres saincts en leurs meditations et oraisons... S'il vous arrive, Philothée, de n'avoir point de goust ny de consolation en la meditation, je vous conjure de ne vous point troubler; mais quelquesfois ouvrez la porte aux paroles vocales; lamentez-vous de vous-mesme à Nostre-Seigneur[1]. »

fratrum multitudo conveniat, præter illum qui consurgens psalmum decantat in medio, nullus hominum penitus adesse credatur; ac præcipue cum consummatur oratio in qua non sputum emittitur, non exscreatio obstrepit, non tussis intersonat, non oscitatio somnolenta dissutis malis et hiantus trahitur, nulli gemitus, nulla suspiria etiam astantes impeditura promuntur, nulla vox absque sacerdotis precem concludentis, auditur; nisi forte hæc quæ per excessum mentis claustra oris effugerit, quæque insensibiliter cordi obrepserit, immoderato scilicet atque intolerabili spiritus fervore succenso, dum ea quæ ignita mens in semetipsa non prævalet continere, per ineffabilem quemdam gemitum ex intimis pectoris sui conclavibus evaporare conatur. Illum vero qui constitutus in tempore mentis cum clamore supplicat, aut aliquid horum quæ prædiximus e faucibus suis emittit, aut præcipue oscitationibus prævenitur, dupliciter peccare pronuntiant; primo quod orationis suæ reus sit, quod eam videlicet negligenter offerat Deo; secundo quod indisciplinato strepitu, alterius quoque qui forsitan intentius orare potuit, intercipit sensum.

[1] *Introduct.* 2e p., ch. 8 ad fin., ch. 9 initio.

CHAPITRE XXVII

I. — LA PRIÈRE

4° SES DIFFÉRENTES ESPÈCES

2. — L'ORAISON MENTALE

2. — Son excellence.

L'oraison est moralement nécessaire pour atteindre à la perfection, soit qu'on la considère comme prière en général, — soit en particulier comme méditation, — et comme oraison proprement dite. — Cette nécessité cependant n'est pas la même pour tous. — Efficacité souveraine de l'oraison mentale pour rendre parfait.

I. — L'excellence de l'oraison telle que nous l'avons définie se tire de son rapport avec la vie chrétienne : elle est moralement nécessaire et d'une efficacité exceptionnelle pour réaliser la perfection.

Établissons d'abord la nécessité de l'oraison, en faisant les réserves qu'imposent la doctrine et la sage conduite des âmes.

L'oraison est moralement nécessaire[1] pour atteindre à

[1] Tronson, *Manuel du sémin.*, 5e entr., t. 1, p. 125 : Je dis donc que, comme chrétiens, nous sommes obligés de faire oraison ; car l'oraison nous est nécessaire pour nous acquitter de nos devoirs, et tellement nécessaire,

la perfection, soit qu'on la considère dans sa notion générale, soit qu'on l'envisage en particulier comme travail de l'esprit et comme mouvement du cœur.

Il est difficile de séparer l'exercice de l'oraison de la pratique de la perfection.

Aller à Dieu diligemment, promptement et fréquemment par des actes de charité, c'est la perfection en acte. Or il est moralement impossible que l'âme arrive à cette diligence, à cette promptitude, à cette habitude de la charité sans l'oraison, en supposant même que ces deux mouvements soient différents l'un de l'autre; car, sans la pratique de l'oraison, on ne songera même pas à cet exercice de charité.

C'est pour cela que saint Thomas[1] assigne comme cause productive de la dévotion, qui n'est que la perfection en activité, la méditation : par le double regard qu'elle nous fait porter sur Dieu et sur notre misère, elle allume en nous le désir de nous donner à Dieu.

que sans elle il est non seulement difficile, mais même moralement impossible d'y satisfaire. Quelles sont nos obligations comme chrétiens? Elles sont immenses, mais, pour ne nous point trop étendre, réduisons-les toutes à une seule, à notre obligation d'être saints; nous devons être saints, c'est tout dire en un mot. Or je dis que sans l'oraison il est moralement impossible, ou d'arriver à la sainteté, ou au moins de s'y maintenir; je ne dis pas seulement dans cette haute sainteté, mais même dans une sainteté médiocre et commune.

[1] *Sum.* 2.2, q. 82, a. 3 : Causa devotionis extrinseca et principalis Deus est... Causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quod sit meditatio seu contemplatio. Dictum est enim quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est objectum voluntatis... Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantum scilicet homo per meditationem concipit quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio : una quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis et beneficiorum ipsius...; et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus, ex quibus indiget ut Deo innitatur..., et hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subjiciat dum suæ virtuti innititur.

Tous ceux qui ont fait profession de vie parfaite ont pratiqué l'oraison, montrant par leur exemple et souvent par leurs paroles que l'oraison et la perfection leur paraissent dans les rapports du moyen à la fin.

En première ligne, il faut signaler le grand modèle, Jésus-Christ, qui passe les nuits à prier[1] et inculque à ses disciples la nécessité[2] et la puissance de la prière[3].

Tous les instituts religieux, tous les hommes vraiment spirituels ont pratiqué et recommandé l'oraison. Les maîtres de la vie spirituelle insistent sur la nécessité de la prière pour triompher des obstacles et aller sûrement à Dieu. On dirait qu'ils ne savent concevoir la vie parfaite qu'avec le soutien de l'oraison[4].

II. — La méditation en particulier est d'une exceptionnelle importance pour entrer et s'avancer dans les voies parfaites.

Qui ne connaît la parole du prophète[5] : « La terre est remplie de désolation, parce que nul ne rentre en son cœur? » Est-ce dire autre chose, sinon que l'absence de méditation est la cause principale des crimes qui désolent la terre?

La connaissance de soi-même, nous l'avons vu, est la condition indispensable de la perfection et du renoncement,

[1] *Luc.* VI, 12 : Et erat pernoctans in oratione Dei.

[2] *Matth.* XXVI, 41 : Orate, ut non intretis in tentationem. — *Luc.* XXI, 36 : Vigilate itaque omni tempore orantes.

[3] *Marc.* XI, 24 : Quæcumque orantes petitis, credite quia accipietis.

[4] CAJETAN, *Com. in Th.* 2.2, q. 82, a. 3 : Ex hujusmodi namque meditationibus quæ quotidianæ esse debent, religiosis et spiritualibus personis, omisso vocalium orationum multiloquio voluntario, devotio aliæque consequenter gignuntur virtutes; nec religiosi aut religiosæ seu spiritualis nomine vocari potest, qui saltem semel in die ad hujusmodi se non transfert. Quomodo namque effectus absque causa, finis absque medio, insularis portus absque navigatione haberi nequit, sic nec religio in actu absque frequentatis actibus suarum causarum, mediorum ac vehiculorum.

[5] *Jerem.* XII, 11 : Desolatione desolata est omnis terra, quia nullus est qui recogitet corde.

et l'on ne parvient à se bien connaître que dans la méditation.

Le travail de la vie parfaite consiste à diriger son âme vers le bien infini, et pour cela il faut d'abord le considérer : le cœur ne saurait goûter et désirer ce qu'il ne connaît pas. Cette application de l'esprit, c'est la méditation. Quiconque n'acquiert pas de Dieu et des choses éternelles cette notion qui les fait aimer et rechercher, est comme étranger à la perfection.

III. — Plus encore que la méditation, l'oraison proprement dite, ou l'action du cœur pour s'élever à Dieu, est nécessaire à qui veut être parfait.

Le P. Guilloré en donne plusieurs raisons, dont voici les plus saillantes.

L'âme est née pour la conversation perpétuelle avec Dieu, et c'est un tourment continuel tant qu'elle n'a pas établi son repos en Dieu : cette conversation et ce repos en Dieu, c'est l'oraison[1].

Si Dieu veut quelque chose de nous, c'est surtout le cœur, et il n'accepte rien si le cœur n'y est pas; mais, à y bien regarder, cette donation du cœur, n'est-ce pas un exercice d'oraison[2]?

Les jouissances spirituelles sont extrêmement utiles pour nous détacher des sens, et celui qui les dédaignerait comme inutiles ne se soutiendrait pas longtemps dans la vertu. Or la source des consolations spirituelles est principalement dans l'oraison[3].

IV. — Quand nous disons que l'oraison mentale est nécessaire, nous entendons ce mot dans son sens le plus large, et nous ne voulons point parler d'une méditation divisée et poursuivie méthodiquement jusqu'à ce que l'on

[1] *Max. spir.*, l. 4, m. 1, c. 3, p. 326.
[2] *Ibid.*, p. 327.
[3] *Ibid.*, c. 2 et 3, p. 323, 327.

ait allumé en soi les saints désirs. Ceux qui sont capables de cette application d'esprit doivent s'y livrer, s'ils prétendent à la perfection. Mais les forces de tous ne vont point jusque-là. Pour les esprits incultes et bornés, qui doivent néanmoins arriver au salut et peuvent aspirer à la perfection, si l'oraison est nécessaire, elle doit revêtir une autre forme et se ramener à l'élan de l'âme vers Dieu pour l'honorer, l'aimer et implorer son secours.

Voici comment s'exprime à ce sujet le P. Scaramelli[1] : « Cependant, quand, appuyé sur l'autorité du Docteur angélique, je dis que la méditation est un moyen nécessaire pour acquérir la perfection, je ne prétends pas que cette nécessité soit la même pour tous, ni, comme disent les scolastiques, qu'elle soit physique ou métaphysique; car je pense que pour les personnes dont l'esprit est borné et incapable de suivre un long raisonnement, le Seigneur y supplée au moyen de la lecture spirituelle, si elles peuvent la faire, ou tout simplement par des prières vocales récitées très lentement; et que dans cet exercice il leur communique d'abondantes grâces qui, comme des ailes, les portent à faire promptement tout ce qui concerne le service de Dieu.

« Je veux dire seulement que la méditation est nécessaire d'une nécessité morale, et pour ceux-là seuls qui sont capables de la bien faire. Car il est certain que la perfection leur serait très difficile et moralement impossible sans le fréquent usage de la méditation. »

[1] *Dirett. mist.* tratt. 1, a. 5, c. 1, t. 1, p. 81, n. 163 : Si avverta pero che quando appoggiato all' autorità dell' angelico Dottore io dico che è assolutamente necessaria la meditazione per l'acquisto della perfezione, non intendo dire che in tutti vi sia una tal necessità, o che sia, per usare il termine delle scuole, una fisica o metafisica necessità, perchè sono di parere che in persone assai rozze, inabili a riflettere ed a discorrere posatamente con le loro menti, Iddio supplisca o con la lezione spirituale, se ne sono capaci, o con orazione vocali fatte in maggior copia del consueto, etc.

Schram[1] pense à peu près de même et laisse aux confesseurs le soin de décider dans quelle mesure et sous quelle forme l'oraison mentale peut être imposée aux personnes du monde, qui sont dans la perfection commune[2].

Le P. Guilloré, selon son habitude, est plus sévère et semble vouloir ranger tout le monde à cette loi de l'oraison[3]. Il va même jusqu'à en faire un moyen de salut pour certaines personnes, et les raisons qu'il en apporte ne sont pas sans quelque valeur. « Je soutiens, dit-il[4], qu'il y a telle personne que l'on peut dire ne pouvoir se sauver sans l'usage de l'oraison; soit que vous le preniez du côté de sa complexion naturelle, dont les passions sont si fortes et toutes les inclinations si corrompues, qu'il n'y a que l'oraison qui les puisse réformer par de fréquentes et de profondes considérations; soit que vous le preniez du côté des volontés éternelles de Dieu; car enfin Dieu, comme le maître et le souverain, a pu absolument arrêter de ne sauver cette personne que par la pratique de l'oraison, à cause de certaines prévoyances...; soit que vous le preniez enfin du côté de l'expérience; car il y en a peu qui ne confessent que le dérèglement de leur vie n'est arrivé que pour avoir abandonné l'oraison, et que ce n'est que par la seule oraison qu'ils sont rentrés dans les voies de la sainteté et du salut. »

[1] *Theol. myst.* § 53, sch. 1 et 2, t. 1, p. 108 : Disputant theologi an detur ullum præceptum orationis mentalis : qua in re certum quod meditatio pro salute æterna non sit simpliciter necessaria... Necessaria tamen potest esse secundum quid, ut loquuntur theologi, ad obtinendam perfectionem, potissimum quoad Religiosos... Quod idem dicendum de quolibet Ecclesiastico, etc.

[2] *Ibid.* sch. 3, p. 110 : Prudens confessarius, cum cernit aliquem vel a peccato mortali abhorrentem et progredi desiderantem in amore divino, vel in vitiorum cœno volutantem a quo se liberare non possit, nisi secum recogitet corde atque annos antiquos in mente habeat, curet illum disponere ad bene peragendam orationem mentalem, etc.

[3] *Max. spir.*, l. 4, m. 1.

[4] *Conf. spir.*, l. 2, c. 3, § 1 et 2.

V. — Les auteurs spirituels se divisent quand il s'agit d'apprécier dans quelle mesure l'oraison est nécessaire; ils sont unanimes pour affirmer son efficacité souveraine dans l'œuvre de la perfection.

Tous les moyens de perfection se trouvent, en effet, réunis dans l'oraison : le désir de la perfection, la connaissance de nous-mêmes, l'union à Dieu; la prière mentale suppose ou réalise ces dispositions et ces états de l'âme.

La considération prolongée de Dieu, telle qu'elle se pratique dans la méditation, doit produire l'amour de cet aimable objet; et la perfection, nous l'avons dit tant de fois, c'est la charité en acte. Rien par conséquent ne peut faire aimer Dieu et rendre parfait comme l'oraison.

Et, dans la prière mentale, l'âme trouve une garantie de sincérité qu'elle n'a pas au même degré dans la prière vocale : celle-ci peut être seulement des lèvres, celle-là part toujours du cœur. Comment ce mouvement volontaire, réfléchi, sincère, d'ascension et d'union à Dieu ne réaliserait-il pas la perfection, puisque c'est la perfection même en exercice?

Enfin, selon la remarque du pieux Rodriguez[1], « l'oraison est un moyen très efficace pour nous aider à bien régler notre vie, et à surmonter tous les obstacles qui se peuvent rencontrer dans le chemin de la vertu. » Et saint Alphonse de Liguori[2] ajoute que toutes les autres pratiques de piété peuvent se rencontrer avec le péché, mais non pas l'oraison : l'âme quittera le péché ou délaissera l'oraison. C'est pourquoi saint Augustin[3] a dit cette belle parole, qui exprime admirablement l'excellence de l'oraison : « Celui-là sait bien vivre qui sait bien prier. »

[1] *Perfection chrétienne*, 1re p., 5e tr., c. 2.

[2] *Praxis confess.* n. 122 : Cum reliquis pietatis operibus potest peccatum consistere, sed non possunt cohabitare oratio et peccatum. Anima aut relinquet orationem aut peccatum.

[3] *Hom.* 4 ex 50 : Recte novit vivere qui recte novit orare.

Sainte Térèse[1], que l'on peut appeler le docteur de l'oraison, compare les effets de la prière mentale à ceux de l'eau, qu'elle ramène à trois : elle rafraîchit, purifie et désaltère; ainsi l'oraison éteint le feu des convoitises, lave l'âme de toutes les souillures du péché, étanche la soif qu'elle a de Dieu, et, par sa surabondance, elle peut ôter la vie en désaltérant : mort heureuse, où l'on cesse de vivre de la vie présente pour vivre de l'éternelle vie!

Saint Laurent Justinien enchérit encore sur cette excellence de l'oraison : « Par elle, dit-il[2], les cœurs des justes sont enflammés en l'amour de leur Créateur; et alors, s'élevant quelquefois au-dessus d'eux-mêmes, il leur semble déjà qu'ils sont parmi les chœurs des anges, et qu'en la présence du Seigneur ils chantent, ils aiment, ils gémissent, ils louent, ils pleurent, ils jouissent, ils mangent et ils ont faim, ils boivent et ont soif, et que dans toute l'étendue des forces de leur amour ils travaillent pour se transformer en vous, contemplant par la foi, adorant par l'humilité, recherchant par les désirs et jouissant par la charité de vos perfections divines. C'est alors qu'ils connaissent par expérience combien ce que vous avez dit est véritable : ma joie sera accomplie en eux. »

[1] *Chemin de la perf.*, c. 19, Migne, t. 1, p. 505.
[2] *Tract. de Orat. in ligno vitæ.*

CHAPITRE XXVIII

I. — LA PRIÈRE

4° SES DIFFÉRENTES ESPÈCES

2. — L'ORAISON MENTALE

3. — La pratique de l'oraison.

1. — LES PRÉLIMINAIRES

Deux sortes de préparation : l'une éloignée, l'autre prochaine. — La ferme résolution de ne jamais abandonner l'oraison est, selon sainte Térèse, la première disposition nécessaire. — L'oraison requiert comme disposition habituelle : le dégagement du péché, — la mortification des passions, — le recueillement de l'esprit. — La préparation spéciale exige d'abord que l'on prévoie, dès la veille, le sujet de la méditation. — La préparation immédiate comprend : la présence de Dieu et l'union à Notre-Seigneur, — l'invocation, — la composition du lieu. — Ces préliminaires sont destinés à aider la liberté intérieure, et non à la restreindre.

I. — L'oraison ne peut être efficace pour introduire et pousser dans les voies parfaites qu'autant qu'elle est bien faite. Il importe donc beaucoup de tracer des règles pratiques pour s'en bien acquitter.

Afin de n'omettre aucune des précautions qui rendent cet exercice facile et en assurent le fruit, nous allons le considérer dans ce qui le précède, en lui-même, et dans ce qui le suit.

Ce chapitre est consacré aux préliminaires.

L'oraison est un grand acte de l'âme qui, pour être bien fait, exige une préparation. Cette préparation est de deux sortes : l'une regarde les dispositions habituelles de l'âme, et l'autre les actes qui précèdent l'oraison.

II. — Sainte Térèse assigne pour première garantie du succès dans l'oraison la résolution de ne jamais l'abandonner. « Il est très important, dit-elle[1], de commencer l'oraison avec la ferme résolution d'aller jusqu'à la fin, et cela pour tant de raisons qu'il serait trop long de les dire ici. Je ne veux en exposer que deux ou trois.

« Voici la première. Lorsque nous voulons donner une chose à ce Dieu qui nous a tant aimés,... est-il raisonnable, au lieu de lui en faire un complet abandon, de lui donner comme quelqu'un qui prête pour reprendre ensuite?... Et pour un peu de temps que nous nous décidons à lui consacrer, combien en perdons-nous avec d'autres qui ne nous en sauront aucun gré? Mais puisque nous voulons lui donner ces courts instants, que ce soit avec un esprit libre, débarrassé d'autres pensées, et avec une entière résolution de ne jamais les lui reprendre, quelles que soient les pensées, les contradictions et les sécheresses qui peuvent nous assaillir. Nous devons regarder ce temps comme ne nous appartenant plus, et penser qu'on pourrait nous le demander en justice, si nous ne voulions pas en consacrer un seul instant à Dieu...

« La seconde raison pour laquelle nous devons persévérer dans l'oraison, c'est qu'avec elle le démon ne peut plus aussi facilement nous tenter. Il craint beaucoup les âmes résolues...

« La troisième raison est également d'un très grand poids. A l'aide de l'oraison, on combat avec plus de courage, sachant que, quoi qu'il arrive, on ne reculera pas.

[1] *Chemin de la perf.*, c. 23.

C'est comme un homme qui, dans une bataille, saurait qu'en cas de défaite on ne lui fera pas grâce de la vie, et que, s'il ne meurt pas pendant le combat, il mourra après; cet homme se battra avec plus de résolution; il voudra, comme on dit, vendre chèrement sa vie, et il ne craindra pas autant les coups, car il comprend l'importance de la victoire et sait que sa vie en dépend. Il est nécessaire aussi de commencer l'oraison avec la ferme conviction que nous viendrons à bout de notre entreprise, si nous ne nous laissons pas vaincre. »

III. — La résolution de se livrer à l'oraison ne suffit pas; il faut que l'état habituel de l'âme la prédispose à s'élever à Dieu; qu'elle supprime par conséquent dans sa vie tout ce qui empêcherait ou retarderait cette union. Signalons trois obstacles qui comprennent tous les autres : le péché, les passions ou mouvements violents du cœur et les divagations de l'esprit. Pour aspirer à l'oraison, l'âme doit donc se maintenir dans la pureté, la paix et le recueillement.

Le péché, qui sépare de Dieu, est la contradiction manifeste de la prière qui unit à Dieu. L'âme esclave du péché ne peut prier véritablement que pour rompre la chaine qui la retient captive, ni aller à Dieu avec sincérité qu'en fuyant ce qui l'offense et l'éloigne. Pour aspirer à l'oraison, elle doit donc se dégager, et se purifier des souillures qui la rendent abominable aux yeux de Dieu. Voilà pourquoi saint Liguori disait que l'oraison est absolument incompatible avec le péché, et qu'il faut quitter l'une ou l'autre.

IV. — Les mouvements des passions sont encore un obstacle à la prière mentale. L'âme, livrée volontairement à ces agitations, ne s'appartient pas; quand elle essaye de monter vers Dieu, les impressions et les attaches grossières la ramènent vers les choses sensibles. Dans les ébranle-

ments de la colère, de la jalousie, de la haïne, de l'amour ou de toute autre passion, elle est incapable de viser sûrement un but autre que celui où la poussent ces impressions; elle ne se conduit plus, ballottée en sens divers comme la barque légère sur la mer houleuse. Elle ne parviendra donc à l'union et au repos de la prière qu'autant qu'elle saura contenir et mortifier ses passions.

V. — Un autre obstacle qui empêche l'exercice de la méditation, ce sont les divagations de l'esprit. L'habitude de suivre la première pensée qui passe rend l'esprit léger, flottant, ingouvernable. Toujours libre et vagabond, il s'étonne en quelque sorte qu'on veuille, à l'heure de l'oraison, le soumettre à une discipline; et, le plus souvent, malgré les désirs et les efforts de la volonté, il s'échappe, ou plutôt il demeure aux prises avec les imaginations capricieuses, les souvenirs futiles, les flots d'images fantastiques qui l'obsèdent. On dirait même que ces divagations se multiplient et deviennent plus importunes au moment de l'oraison.

Selon le mot de Cassien[1] qui formule la loi et la règle de l'esprit, nous devons être avant l'oraison tels que nous voulons être dans l'oraison même; car l'état de la prière se fait et résulte de l'état qui la précède.

La préparation générale ou habituelle emporte donc le dégagement du péché, la mortification des passions et le recueillement de l'esprit.

VI. — La préparation spéciale est complexe, et embrasse plusieurs opérations successives.

Il faut d'abord prévoir le sujet de la méditation.

L'oraison est généralement un acte matinal qui ouvre la journée, et si l'on ne veut point laisser l'esprit dans

[1] *Coll.* 9, c. 2 : Quales orantes volumus inveniri, tales nos ante orationis tempus præparare debemus; ex præcedenti enim statu mens et animus in supplicatione formatur.

une indécision très préjudiciable, il faut déterminer à l'avance le sujet sur lequel on méditera, lui donner les dernières pensées de la veille et les premières du jour. Nous dirons dans un chapitre spécial la mesure et la forme qui conviennent à ces considérations. Ici, il nous suffit d'observer que, selon les maîtres les plus renommés qui ont traité de l'oraison, le sujet de la méditation doit être arrêté dès la veille, du moins dans ses lignes générales, et que moins on laissera à l'imprévu et à l'effort de l'esprit pour le temps de l'oraison, plus l'oraison elle-même se trouvera assurée. Saint François de Sales[1] en particulier insiste sur la nécessité de prévoir le sujet à méditer, alors même qu'à l'heure de la prière l'âme, saisie par l'esprit de Dieu, serait emportée à des considérations et à des affections tout à fait imprévues.

La négligence à préparer les points de l'oraison est signalée comme une des causes qui produisent communément les aridités[2].

VII. — Une autre préparation plus immédiate est nécessaire avant la méditation du sujet et l'exercice de l'oraison, et elle se ramène aux trois points suivants : la présence de Dieu, l'invocation et la composition du lieu.

Il convient de commencer par quelques prières vocales, qui mettent l'âme et le corps dans l'attitude de la louange et de la supplication.

[1] *Lettre à Mme de Chantal*, 11 mars 1660, liv. 2, ép. 21, t. 1, p. 361 : A parler clair avec vous, quoique deux ou trois fois l'esté passé, m'estant mis en la presence de Dieu, sans preparation et sans dessein, je me trouvasse extremement bien aupres de Sa Majesté, avec une seule tres simple et continuelle affection d'un amour presque imperceptible, mais tres doux, si est-ce que je n'osai jamais demarer du grand chemin pour reduire cela à un ordinaire. Je ne sçai, j'aime le train des saints devanciers et des simples. Je ne dis pas que quand on a fait sa préparation, et qu'en l'oraison on est attiré à cette sorte d'oraison, il n'y faille aller; mais prendre pour methode de ne se point preparer, cela m'est un peu dur.

[2] LANCINIUS, *Des Aridités dans l'oraison*, c. 10

Après la récitation attentive et pieuse de ces formules, l'âme se plonge silencieusement dans le sentiment de la présence de Dieu. Mais, qu'on le remarque bien, il ne s'agit pas ici de la pensée philosophique que Dieu est présent partout; c'est une audience que l'âme sollicite, c'est une comparution qu'elle ose tenter devant la Majesté infinie pour lui rendre ses devoirs de créature et lui exposer ses nécessités.

Il y a différentes manières de se mettre en la présence de Dieu. Saint François de Sales a formulé ces préliminaires de l'oraison avec tant de clarté, de concision et de grâce, que nous n'hésitons pas à reproduire textuellement cet exposé.

« Pour vous mettre en la presence de Dieu, je vous propose, dit-il[1], quatre principaux moyens, desquels vous pourrez vous servir à ce commencement.

« Le premier gist en une vive et attentive apprehension de la toute-presence de Dieu, c'est-à-dire que Dieu est en tout et partout, et qu'il n'y a lieu ny chose en ce monde où il ne soit d'une tres veritable presence; de sorte que, comme les oyseaux, où qu'ils volent, rencontrent tousjours l'air; ainsi, où que nous allions, où que nous soyons, nous trouvons Dieu present; chacun sçait cette verité, mais chacun n'est pas attentif à l'apprehender. Les aveugles, ne voyant pas un prince qui leur est present, ne laissent pas de se tenir en respect, s'ils sont advertis de sa presence; mais la verité est que d'autant qu'ils ne le voyent pas, ils oublient aisement qu'il soit present, et s'en estant oubliez, ils perdent encore plus aisement le respect et la reverence. Helas! Philothée, nous ne voyons pas Dieu qui nous est present, et bien que la foy nous advertisse de sa presence, si est-ce que ne le voyant pas de nos yeux, nous nous en

[1] *Introd.*, 2e p., c. 2, p. 105.

oublions bien souvent, et nous nous comportons comme si Dieu estoit bien loin de nous; car encore que nous sçachions bien qu'il est present à toutes choses, si est-ce que, n'y pensant point, c'est tout autant comme si nous ne le sçavions pas. C'est pourquoy tousjours, avant l'oraison, il faut provoquer nostre ame à une attentive pensée et consideration de ceste presence de Dieu... Venant doncques à la priere, il vous faut dire de tout vostre cœur à vostre cœur : O mon cœur, mon cœur, Dieu est vrayment ici.

« Le second moyen de se mettre en cette sacrée presence, c'est de penser que non seulement Dieu est au lieu où vous estes, mais qu'il est tres particulierement en vostre cœur, et au fond de vostre esprit, lequel il vivifie et anime de sa divine presence, estant là comme le cœur de vostre cœur et l'esprit de vostre esprit : car, comme l'ame estant respanduë par tout le corps, se treuve presente en toutes les parties d'iceluy, et reside neantmoins au cœur d'une speciale residence; de mesme Dieu, estant tres present à toutes choses, assiste toutesfois d'une speciale façon à nostre esprit. Et pour cela David appeloit Dieu « Dieu de son cœur », et saint Paul disoit que « nous vivons, nous nous mouvons et sommes en Dieu ». En la considération doncques de cette verité, vous exciterez une grande reverence en vostre cœur à l'endroit de Dieu, qui luy est si intimement present.

« Le troisiesme moyen, c'est de considerer Nostre Sauveur, lequel en son humanité regarde dès le ciel toutes les personnes du monde; mais particulierement les chrestiens, qui sont ses enfans, et plus specialement ceux qui sont en prieres, desquels il remarque les actions et deportemens. Or cecy n'est pas une simple imagination, mais une vraye verité; car encore que nous ne le voyons pas, si est-ce que de là haut il nous considere...

« La quatriesme façon consiste à se servir de la simple

imagination, nous representant le Sauveur en son humanité sacrée, comme s'il estoit pres de nous; ainsi que nous avons accoustumé de nous representer nos amis, et de dire : Je m'imagine de voir un tel qui fait cecy et cela; il me semble que je le vois, ou chose semblable. Mais si le tres sainct Sacrement de l'autel estoit present, alors cette presence seroit reelle, et non purement imaginaire; car les especes ou apparences du pain seroient comme une tapisserie derriere laquelle Nostre-Seigneur reellement present nous voit et considere, quoyque nous le voyons pas en sa propre forme.

« Vous userez donc de l'un de ces quatre moyens pour mettre vostre ame en la presence de Dieu avant l'oraison, et ne faut pas les vouloir employer tous ensemblement, mais seulement un à la fois, et cela briefvement et simplement. »

Pour honorer Dieu comme il le mérite et implorer efficacement sa bonté, toute créature doit s'unir au médiateur universel, Jésus-Christ, qui seul peut rendre à la Trinité sainte des hommages dignes de sa grandeur infinie. Lorsque, associée, unie à Jésus-Christ, l'âme adore Dieu présent en elle ou à elle au lieu de la prière, qu'elle lui rend grâces et implore le pardon de ses péchés, en vérité c'est Jésus-Christ qui adore, remercie, offre ses expiations divines pour cette âme désireuse de participer à sa rédemption.

Un double sentiment résume donc cette entrée en scène devant Dieu : l'adoration et la componction, et l'un et l'autre trouvent leur expression parfaite et leur efficacité en Jésus-Christ Notre-Seigneur.

Il est bon, pour mieux prendre cette attitude de l'humilité et de la contrition, de réciter le *Confiteor* ou *Je confesse à Dieu,* ou quelques versets du *Miserere.*

VIII. — L'invocation suit ce prosternement de l'âme

devant Dieu. La prière est l'acte principal de la créature et du chrétien, et pour que cet acte ait les proportions de la vie surnaturelle, il faut de toute rigueur la grâce de Dieu. La grâce est donc nécessaire à l'âme pour connaître Dieu et le louer, pour sonder sa propre misère et pousser le gémissement que Dieu exauce, pour s'unir à Jésus-Christ et participer à sa prière. Elle doit donc au début de l'oraison invoquer l'Esprit-Saint qui fait prier. Ce divin Esprit inspire et féconde la prière en apportant à l'âme la lumière qui révèle Dieu et la bénédiction qui l'honore, en lui mettant au cœur le sentiment de son indigence et sur les lèvres le cri de la supplication, en l'unissant à Notre-Seigneur et en faisant écouler en elle la vie de louange et de réparation dont il a rempli son divin cœur.

A l'appui de cette invocation à l'Esprit-Saint, source de la grâce, on peut joindre l'intercession de la Bienheureuse Vierge Marie ou de quelque autre saint pour lequel on se sent de la dévotion.

Sur ce point, écoutons encore saint François de Sales : « L'invocation se fait en ceste maniere : vostre ame, se sentant en la presence de Dieu, se prosterne en une extreme reverence, se connoissant tres indigne de demeurer devant une si souveraine majesté ; et neantmoins sçachant que cette mesme bonté le veut, elle lui demande la grace de le bien servir et adorer en cette meditation. Que si vous le voulez, vous pourrez user de quelques paroles courtes et enflammées comme sont celles icy de David : « Ne me rejettez point, ô mon Dieu, de devant vostre face, et ne m'ostez point la faveur de vostre Sainct-Esprit. Esclairez vostre face sur vostre servante, et je considereray vos merveilles. Donnez-moi l'entendement, et je regarderay vostre loy, et la garderay de tout mon cœur. Je suis vostre servante, donnez-moy l'esprit », et telles paroles semblables à cela. Il vous servira encore d'adjouster l'invocation de vostre

bon ange et des sacrées personnes qui se trouveront au mystere que vous meditez. »

IX. — Enfin, au moment d'aborder la méditation particulière prévue la veille, plusieurs auteurs spirituels, à la suite de saint Ignace de Loyola, recommandent ce qu'ils appellent la composition du lieu; c'est-à-dire, quand le mystère ou la vérité que l'on a dessein de méditer le comportent, il faut se représenter une scène qui rende ce mystère ou cette vérité sensibles à l'esprit; ne point se contenter de ruminer une parole froide et morte, mais se figurer Dieu ou Jésus-Christ parlant à l'âme, se remettre sous les yeux par l'imagination le milieu et les dehors où cette parole fut prononcée, où ce mystère fut accompli.

Ces conseils conviennent particulièrement aux commençants, qui ont à se précautionner contre les aridités et les divagations de l'esprit.

L'aimable Docteur de la dévotion propose cette pratique avec tous les correctifs convenables.

« Apres ces deux poincts ordinaires de la meditation, dit-il[1], il y en a un troisiesme qui n'est pas commun à toutes sortes de meditations; c'est celuy que les uns appellent fabrication du lieu, et les autres, leçon interieure. Or ce n'est autre chose que de proposer à son imagination le corps du mystere que l'on veut mediter, comme s'il se passoit reellement et de fait en nostre presence. Par exemple, si vous voulez mediter Nostre-Seigneur en croix, vous vous imaginerez estre au mont du Calvaire, et que vous voyez tout ce qui se fit et se dit au jour de la Passion : ou, si vous voulez (car c'est tout un), vous vous imaginerez qu'au lieu mesme ou vous estes, se fait le crucifiement de Nostre-Seigneur en la façon que les evangelistes le descrivent. J'en dis de mesme quand vous mediterez la

[1] *Introd.*, 2e p., c. 4, p. 109.

mort..., comme aussi à celle de l'enfer et en tous semblables mysteres où il s'agit de choses visibles et sensibles ; car, quant aux autres mysteres de la grandeur de Dieu, de l'excellence des vertus, de la fin pour laquelle nous sommes créés, qui sont des choses invisibles, il n'est pas question de vouloir se servir de cette sorte d'imagination. Il est vray que l'on peut bien employer quelque similitude et comparaison pour ayder à la consideration ; mais cela est aucunement difficile à rencontrer, et je ne veux traicter avec vous que fort simplement, et en sorte que vostre esprit ne soit pas beaucoup travaillé à faire des inventions.

« Or par le moyen de cette imagination nous renfermons nostre esprit dans le mystere que nous voulons mediter, afin qu'il n'aille pas courant çà et là, ni plus ni moins que l'on enferme un oyseau dans une cage, ou bien comme l'on attache l'epervier à ses longes, afin qu'il demeure dessus le poing.

« Quelques-uns vous diront neantmoins qu'il est mieux d'user de la simple pensée de la foy, et d'une simple apprehension toute mentale et spirituelle en la presentation de ces mysteres, ou bien de considerer que les choses se font en vostre esprit; mais cela est trop subtil pour le commencement, et jusques à ce que Dieu vous enleve plus haut, je vous conseille, Philothée, de vous retenir en la basse vallée que je vous monstre. »

La composition du lieu telle que vient de la décrire saint François de Sales se rapproche de ce que, en d'autres méthodes, on appelle l'adoration; avec cette différence néanmoins que la première appellation s'applique surtout à la mise en scène extérieure, et que la seconde convient mieux aux actes que cette imagination doit provoquer dans l'âme.

Tronson[1] fait de l'adoration le premier des trois points

[1] *Manuel du séminariste*, entr. 7, t. 1, p. 184-196.

qui forment l'oraison, et il le définit ainsi : « Nous appelons le premier point adoration, parce que c'est en ce point que nous rendons principalement nos devoirs à Notre-Seigneur, nous l'adorons, nous l'aimons, nous le remercions, et nous lui rendons nos autres devoirs. Comme l'adoration est un des premiers et principaux devoirs, elle donne son nom à ce premier point... Ce point consiste à regarder en Jésus-Christ le sujet sur lequel nous méditons. Et dans cette vue, comme elle doit toujours être religieuse, lui rendre les devoirs que la religion nous oblige à lui rendre. Par exemple, nous voulons méditer sur l'humilité, la première chose que nous devons faire, c'est de considérer l'humilité en Notre-Seigneur, de regarder Jésus-Christ humble, et dans cette vue lui rendre nos devoirs. Il y a donc deux choses, dans ce premier point, à observer : 1° Regarder Jésus-Christ humble ; or il y a trois choses que nous devons y considérer : ou les dispositions de son cœur touchant l'humilité, ou les paroles qu'il en a dites, ou les actions qu'il en a faites ; c'est ce que nous pouvons considérer sur toutes sortes de sujets. 2° Lui rendre nos devoirs ; or il y en a six principaux auxquels on peut ordinairement s'arrêter : adoration, admiration, louange, amour, joie, gratitude... Voilà les six principaux devoirs d'une âme religieuse ; non pas qu'il soit nécessaire de les faire tous à chaque oraison, mais tantôt on peut s'arrêter aux uns et tantôt aux autres, suivant l'attrait du Saint-Esprit, et suivant que nous nous en trouvons occupés. Que si nous méditons sur quelque mystère douloureux, comme sur la passion de Notre-Seigneur, alors on pourrait, au lieu des sentiments de joie, se laisser aller à ceux de la compassion...

« Il est donc important, pour toutes sortes de considérations, de commencer toujours le corps de l'oraison par ce premier point que nous appelons adoration ; et pour le

faire aisément et le pouvoir ajouter sans peine à quelque sujet d'oraison que nous prenions, il faut savoir qu'il n'y a que six sortes de sujets que nous puissions prendre pour nous occuper dans l'oraison : Dieu, ses attributs et perfections ; Jésus-Christ, ses mystères et vertus ; les Saints et leurs actions ; les vertus, les vices, les vérités chrétiennes. Voyez tous les sujets d'oraison dans tous les livres, vous trouverez qu'ils se réduisent à l'un de ces six. Or en tous nous pouvons aisément suppléer ce premier point, et voici comment. Dans le premier, adorer Dieu et sa perfection sur laquelle nous méditons, et l'adorer même particulièrement en Jésus-Christ ; car il est revêtu de toutes les perfections de Dieu son Père : *In ipso habitat plenitudo divinitatis.* Dans le second, de même adorer Jésus-Christ ou en lui-même ou dans le mystère que l'on nous propose. Pour le troisième, qui sont les Saints et leurs actions, il faut les honorer en pratiquant telles et telles actions, et, remontant à la source, honorer Jésus-Christ en eux, qui les remplit de son esprit, qui les anime de sa vie, et qui opère par eux telles et telles actions, telles et telles vertus. Pour le quatrième, qui sont les vertus, on peut toujours les considérer en Notre-Seigneur, car il en est la source, et ainsi l'adorer pratiquant telle vertu. Pour le cinquième, qui sont les vices, il faut adorer Jésus-Christ dans l'horreur qu'il en a eue, et dans la condamnation qu'il en a faite. Enfin, pour les vérités chrétiennes, on peut adorer Notre-Seigneur prononçant telle vérité ; ou bien, comme toutes les vérités ont toujours quelque rapport à quelque perfection ou vertu de Notre-Seigneur, on peut adorer en lui cette vertu, et l'adorer pratiquant cette vérité... Voilà le moyen de ne jamais omettre ce premier point et de s'en acquitter utilement. »

D'après cet exposé, il est facile de voir que le dernier point de la préparation dans la méthode de saint Ignace

et de saint François de Sales, devient facilement le premier point du corps de l'oraison dans la méthode sulpicienne. Et, à vrai dire, le sujet spécial de l'oraison apparaît déjà, soit dans la composition du lieu, soit, à plus forte raison, dans l'adoration; et pour cette raison cette partie semble plutôt appartenir à l'oraison elle-même qu'à ses préliminaires. Il suffit de s'entendre, et chacun est libre ici d'abonder dans son sens.

X. — Nous ferons une dernière remarque sur ces préliminaires de l'oraison. Ils peuvent tout d'abord paraître compliqués; mais l'habitude les rend faciles et leur donne leur vraie proportion. Avant tout, il faut éviter la préoccupation et la contrainte; car, plus qu'en tout autre exercice, la liberté intérieure de l'esprit et du cœur est nécessaire dans l'oraison. Les règles ont pour but d'aider, non d'embarrasser; de féconder, et non de stériliser.

CHAPITRE XXIX

I. — LA PRIÈRE

4° SES DIFFÉRENTES ESPÈCES

2. — L'ORAISON MENTALE

3. — La pratique de l'oraison.

2. — L'ORAISON ELLE-MÊME

Les deux opérations de l'oraison. — Les considérations et les diverses manières de les faire. — Les affections et leurs variétés. — Elles se résument dans l'adhésion de l'âme à Dieu.— Résumé succinct du travail de l'oraison.

I. — L'oraison, telle que nous venons de la définir, comprend deux éléments : la méditation et l'oraison proprement dite; ou, en d'autres termes, les réflexions de l'esprit et les mouvements du cœur.

On peut donc ramener à ces deux les opérations qu'elle comporte, savoir : les considérations et les affections.

II. — L'oraison commence par l'application de l'esprit; mais ce travail, nous en avons déjà fait la remarque, a pour objet de déterminer le mouvement du cœur. Dès que ce but est atteint, la méditation fait place à l'oraison.

Il y a trois manières de faire ces considérations : par simple regard, par raisonnement ou par acquiescement de foi.

Dans le simple regard, l'âme fixe son attention sur une pensée, une parole, une sentence, et attend, pour ainsi parler, que ce rayon, passant de l'intelligence au cœur, l'anime et l'échauffe, en fasse jaillir les sentiments qui lui répondent. Par exemple, on médite sur les premières paroles de l'Oraison dominicale : « Notre Père; » pendant que l'esprit repasse cette invocation qui exprime si vivement la bonté de Dieu envers nous et la fraternité humaine, le cœur s'émeut et s'ébranle; il aime, il admire, il bénit, il s'ouvre à la charité. Tous ces sentiments naissent spontanément de ce regard de l'esprit.

Le raisonnement part d'une première pensée et en déduit des conclusions qui tendent à convaincre l'entendement, et, par ces convictions, il imprime au cœur le mouvement de la prière. Ainsi, sur ces paroles de Notre-Seigneur : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce, qu'il porte sa croix tous les jours, et qu'il me suive[1], » l'esprit construit équivalemment ce syllogisme : « Hors de Jésus-Christ, il n'y a point de salut; or, pour suivre Jésus-Christ, il faut se renoncer et porter sa croix tous les jours; donc il n'y a point de salut à moins de se renoncer et de porter sa croix tous les jours. » Le cœur, conduit par la raison, subit cet enchaînement; il se prend à aimer et à vouloir le renoncement et la croix, comme il aime et veut le salut.

En l'acquiescement de foi, l'âme écoute plutôt qu'elle ne regarde et ne raisonne. En présence d'une vérité révélée, elle prête l'oreille pour l'entendre, et, dès qu'elle en a saisi l'énoncé, sans en discuter l'évidence ni essayer

[1] *Luc.* IX, 23 : Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, tollat crucem suam quotidie, et sequatur me.

aucune démonstration, elle s'incline devant le Maître qui l'instruit; et, à mesure qu'elle se dit et se répète à elle-même cette vérité, la volonté s'ébranle pour s'y conformer, pour adorer et aimer ce que propose la divine Sagesse. Médite-t-on, je suppose, cette parole du Sauveur : « Je suis le Pain de la vie ; celui qui me mange vivra éternellement ; » recueillie en présence de Jésus-Christ, l'âme écoute cette grande affirmation; elle fait aussitôt un acte de foi, évitant de chercher par des regards curieux ou par des efforts de déduction à se convaincre par elle-même que Jésus-Christ est le Pain qui donne la vie éternelle, préférant se reposer sur la parole du Maître que sur sa propre vision.

On comprend que cette dernière manière soit plus propre à allumer le feu de l'oraison. Néanmoins les deux autres sont bonnes, et il est des états où l'une de ces méthodes convient mieux que les autres. On peut même les entremêler utilement, laissant aller son esprit à celle que Dieu inspire et qui conduit plus sûrement et plus promptement aux affections.

La considération se complète par le retour sur soi-même; et pour produire les sentiments de reconnaissance, de componction et de demande, cette réflexion est nécessaire : comment remercier si l'on ne se souvient d'avoir reçu? comment se repentir si l'on n'a point conscience d'avoir péché? comment solliciter si l'on n'éprouve aucun besoin?

Lorsque l'amour se mêle à la vision des choses divines, la méditation devient contemplation.

« La contemplation, dit saint François de Sales[1], n'est autre chose qu'une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines; ce que vous enten-

[1] *Traité de l'amour de Dieu*, l. 6, c. 3, p. 310.

drez aisement par la comparaison de la meditation avec elle... L'oraison s'appelle meditation jusqu'à ce qu'elle ait produit le miel de la devotion : apres cela elle se convertit en contemplation. Car comme les avettes parcourent le païsage de leur contrée pour le picorer çà et là et recueillir le miel, lequel ayant ramassé, elles travaillent sur iceluy pour le plaisir qu'elles prennent en sa douceur; ainsi nous meditons pour recueillir l'amour de Dieu, mais l'ayant recueilli, nous contemplons Dieu et sommes attentifs à sa bonté pour la suavité que l'amour nous y fait trouver. Le desir d'obtenir l'amour divin nous fait mediter, mais l'amour obtenu nous fait contempler; car l'amour nous fait trouver une suavité si agreable en la chose aimée, que nous ne pouvons assouvir nos esprits de la voir et considerer. »

III. — La partie principale de l'oraison, ou plutôt l'oraison tout entière est dans les affections. Tant que la méditation n'en vient pas là, elle n'est qu'un jeu de l'esprit. L'âme ne se donne et ne s'unit à Dieu que par la volonté : jusque-là, elle ne fait que regarder et connaître. Mais entre voir et agir, il y a un abîme. Les démons voient le bien, et ils le détestent. Sans doute il est dans l'ordre que le cœur suive l'esprit dans les révélations du bien; mais, l'amour étant libre, on peut résister à l'évidence même, ou du moins se détourner avant de se donner.

Il est difficile d'énumérer et de décrire les divers sentiments que les visions de l'entendement peuvent faire éclore. En principe, le cœur, dans les formes de sa vie, répète et exprime les affirmations de l'esprit. Ces mouvements peuvent se ramener à trois : l'adoration, la complaisance et la prière.

Quand Dieu apparaît comme Dieu, et que l'âme se prosterne pour le reconnaître, elle adore. En présence de sa grandeur et de son indépendance suprême, c'est simple-

ment l'adoration; si Dieu, vérité infaillible, parle, c'est la foi; si Dieu, fidélité indéfectible, promet, c'est l'espérance; s'il se révèle comme beauté et bonté, c'est la charité; s'il est considéré comme la source de tous les biens reçus, c'est l'action de grâces. Ces sentiments résument nos devoirs stricts envers le Créateur, et au fond de chacun il y a l'adoration, parce que Dieu y est honoré comme Dieu.

Mise en présence du souverain Bien, l'âme s'épanouit et se dilate d'aise : c'est alors la complaisance. Si elle entre dans une stupeur délicieuse à la vue des perfections divines, c'est l'admiration; si elle redit et exalte ce qui la ravit, c'est la louange : on ne loue que ce que l'on aime et admire. Cette dilatation intime de l'âme produit la joie; et si l'on regarde ce qui contredit et offense l'objet de la complaisance, à la joie succèdent la compassion, la haine et la tristesse.

Enfin, lorsque l'âme, contemplant la bonté inépuisable de Dieu et sa propre misère, supplie et demande, c'est la prière.

IV. — Ces sentiments multiples dans leurs objets se résument et s'identifient dans une adhésion intime à Dieu, infinie perfection et souverain bien.

Nous attirons l'attention sur cette attitude de l'âme dans la prière. Il sert de peu de savoir les noms et les nuances des diverses impressions, mais il importe de sauvegarder la spontanéité de ce mouvement intérieur qui incline vers Dieu. Par cette adhésion, l'âme s'unit à Dieu, entre en communion avec Dieu. « Il m'est bon, disait le Psalmiste [1], d'adhérer à Dieu. » C'est là, en effet, le bien par excellence. L'âme alors est à la source de la grâce et de la vie, elle prélude à la rencontre qui fera sa béatitude au ciel. Il faut

[1] *Ps.* LXXII, 28 : Mihi autem adhærere Deo bonum est.

donc tout faire pour amener et prolonger cette union. Dès que l'âme adhère ainsi, il convient par conséquent de suspendre l'effort de l'esprit, ou du moins d'éviter de courir à d'autres considérations [1], jusqu'à ce qu'elle se déprenne du divin objet; et, quand elle se détache, si par le regard qui l'a déjà fixée on peut la remettre en mouvement, en général mieux vaut revenir à la même pensée que d'en soulever une nouvelle. Loin de rendre l'oraison meilleure, l'abondance des considérations empêche la prière. S'il faut mesurer le temps, c'est plutôt à l'esprit qu'à la volonté et au cœur. Dans les visions, l'âme est seulement en chemin; dans les affections du cœur, elle est au terme. Force est de passer par les premières, mais uniquement pour atteindre et s'arrêter aux secondes.

V. — Voici donc, en résumé, comment se fait et s'organise l'oraison. L'esprit s'arrête à considérer une vérité chrétienne et à se convaincre de son importance. A mesure que le regard pénètre et que la conviction s'opère, le cœur s'émeut et éclate en affections diverses, selon la nature des pensées et les dispositions intérieures. L'oraison est tout entière dans ces actes affectifs, et la méditation n'a d'autre objet que de les amener. « Pour avancer dans ce chemin, dit sainte Térèse [2], il ne s'agit pas de beaucoup penser, mais de beaucoup aimer. »

Aussi, dès que la volonté s'ébranle, il faut modérer le travail de l'esprit, ne le maintenir que dans la mesure nécessaire pour alimenter les aspirations du cœur, et ne l'activer que lorsque ces mouvements se ralentissent ou s'arrêtent. La même considération peut suffire à émouvoir à

[1] Schram, *Theol. myst.*, § 59, sch. t. 1, p. 118 : Maxime notandum quod mens in discurrendo et ponderando non sistere vel nimium moderari debeat, sed in cordis motione et affectu. Quapropter ubi orans se moveri senserit, ibi sistere debet, in quocumque puncto fuerit, nec ad aliud punctum transeat nisi priori affectu exhausto.

[2] *Chât. de l'âme*, 4e d., c. 4.

plusieurs reprises successives, entremêlées surtout de retours sur soi-même. Et, en général, il vaut mieux ne passer à une considération nouvelle que lorsque l'aridité avertit que la précédente est en quelque sorte épuisée. Nous le répétons, — car nous tenons ceci pour essentiel, — l'oraison est, non un travail de tête, mais un exercice du cœur. Ainsi entendue, elle devient féconde, et accessible à tous, du moins au grand nombre. Si l'oraison est telle que certaines méthodes la dépeignent, elle ne saurait convenir qu'à quelques esprits déliés et privilégiés.

Il reste seulement à prévoir et à régler la vie d'après les lumières et les sentiments que l'on a reçus dans la prière et à la terminer de manière à en assurer les fruits. Mais, indépendamment de cette conclusion, dont nous allons parler au chapitre suivant, l'essentiel de l'oraison, toute l'oraison, est dans ce que nous venons de dire.

CHAPITRE XXX

I. — LA PRIÈRE

4° SES DIFFÉRENTES ESPÈCES

2. — L'ORAISON MENTALE

3. — **La pratique de l'oraison.**

3. — LA CONCLUSION

La fin de l'oraison. — Les résolutions. — Qualités qu'elles doivent avoir. — Actes par lesquels il convient de terminer l'oraison. — Bouquet spirituel. — Comment il faut passer de l'oraison aux occupations ordinaires.

I. — Nous avions à cœur de mettre en pleine lumière et de réduire à sa plus grande simplicité le mécanisme de l'oraison. C'est pour cela que nous l'avons décrit dans un chapitre spécial, le dégageant de tout ce qui n'est pas lui-même, de ce qui le précède et de ce qui le suit. Nous avons parlé des préliminaires dans l'avant-dernier chapitre; il nous reste à dire en celui-ci comment il convient de terminer cet exercice, et, quand il est fini, la conduite à tenir pour en conserver le fruit.

L'oraison a pour but d'unir l'âme à Dieu pendant le temps que dure cet exercice, et, par cette union, de la

remplir de grâce pour faire le bien : c'est le repos et le repas de l'âme.

Mais pour prolonger l'adhésion à Dieu et assurer l'heureux effet de l'énergie qu'elle apporte, il y a des précautions à prendre.

La première est de prévoir et de formuler des résolutions touchant le bien à accomplir et la pratique de la vertu qui a été l'objet de la méditation.

La seconde est de terminer l'oraison par des actes qui raffermissent le cœur en Dieu.

La troisième est d'évoquer souvent, durant la journée, le souvenir des pensées, des mouvements pieux et des résolutions qui ont frappé l'esprit et ébranlé le cœur pendant l'oraison, et à cet effet de grouper ces impressions dans une sorte de bouquet spirituel.

Enfin, la prière finie, il importe de passer convenablement de ce commerce de l'âme avec Dieu aux occupations ordinaires.

Telle doit être la conclusion de l'oraison.

II. — Nous signalons en premier lieu les résolutions. Elles sont si importantes, que certaines méthodes les comprennent dans le corps même de l'oraison. Nous avons mieux aimé les en détacher, afin de présenter plus nette et plus précise la notion de la prière mentale.

Les résolutions n'en sont pas moins comme une partie intégrante de l'oraison. Elles ne sont pas l'oraison, mais elles en sont le fruit et la pierre de touche.

Sans doute, la prière qui part du cœur est par elle-même la vie chrétienne en acte, l'exercice même de la perfection et le commencement de l'éternelle vie. Si elle pouvait durer toujours, on ne saurait rien faire de meilleur. Cette continuité ne convient point à la vie présente. Le but principal de la prière est de préparer à bien vivre; elle est le grand moyen de se donner à Dieu, d'obtenir sa grâce, et par sa

grâce de surmonter les passions, d'acquérir les vertus chrétiennes, de combattre victorieusement les ennemis du salut.

Mais, pour assurer ce résultat, il est nécessaire de prévoir, d'affermir son esprit et son cœur avant l'heure où l'on devra donner à Dieu le témoignage pratique de l'amour, de penser aux tentations qui peuvent surgir de manquer à la fidélité promise, de laisser le moins possible à l'imprévu; car l'homme, déjà si faible, succombe plus promptement encore dans les surprises.

Une oraison bien faite doit donc prévoir ce qui va suivre, prévenir l'esprit et le cœur contre les défaillances. Dans les affections, on a attiré en soi la grâce de Dieu; il s'agit maintenant de la faire fructifier et d'y coopérer. Voilà pourquoi on a donné à cette conclusion de l'oraison mentale le nom de coopération.

III. — Les résolutions peuvent et doivent être générales, c'est-à-dire emporter la disposition de plaire à Dieu en toutes choses, et de pratiquer dans les occasions les actes de la vertu sur laquelle on a médité.

Mais ces résolutions générales seraient peu efficaces si l'on n'avait le soin de prévoir et de préciser les circonstances que l'on aura de les appliquer[1]. Il faut même qu'il y en ait d'actuelles et d'immédiates, que l'on se propose de mettre à exécution présentement ou dans le cours de la journée.

Sans lier sous peine de péché, comme les vœux, ces engagements doivent être sincères, et leur efficacité est un témoignage précieux que l'âme rencontre et goûte Dieu dans la prière. Des effusions intimes qui ne produiraient

[1] S. François de Sales, *Introd.*, 2e p., c. 6, p. 113 : Il ne faut pas pourtant, Philothée, s'arrester à ces affections generales, que vous ne les convertissiez en des resolutions speciales et particulieres pour votre correction et amendement.

aucun résultat pourraient bien n'être que des échauffements factices de la nature ou des illusions de l'esprit mauvais.

Pour être solides et durables, ces bons propos doivent être accompagnés de méfiance de soi-même et de confiance en Dieu.

IV. — Après avoir arrêté les résolutions, il convient de terminer l'oraison par des actes de reconnaissance et d'abandon envers Dieu, d'union à Jésus-Christ et de recours à la bienheureuse Vierge et aux saints.

Saint François de Sales trace à ce sujet des règles devenues, pour ainsi parler, classiques; nous ne saurions mieux faire que de les reproduire dans leur charme et leur simplicité.

La première chose est de clore l'exercice de l'oraison par quelques actes particuliers que le saint Docteur expose ainsi[1] : « Enfin il faut conclure la meditation par trois actions, qu'il faut faire avec le plus d'humilité que l'on peut. La premiere, c'est l'action de graces, remerciant Dieu des affections et resolutions qu'il nous a données, et de sa bonté et misericorde que nous avons descouverte au mystere de la meditation. La seconde, c'est l'action d'offrandes par laquelle nous offrons à Dieu sa mesme bonté et misericorde, la mort, le sang, les vertus de son Fils, et conjoinctement avec icelles nos affections et resolutions. La troisiesme action est celle de la supputation, par laquelle nous demandons à Dieu et le conjurons de nous communiquer les graces et vertus de son Fils, et de donner la benediction à nos affections et resolutions, afin que nous les puissions executer; puis nous prions de mesme pour l'Eglise, pour nos pasteurs, parens, amys, et autres, employant à cela l'intercession de Nostre-Dame, des anges,

[1] *Introd.*, 2e p., c. 7, p. 114.

des saints; enfin j'ay remarqué qu'il falloit dire le *Pater noster* et *Ave Maria*, qui est la generale et necessaire priere de tous les fideles. »

Beaucoup terminent par la prière traditionnelle *Sub tuum præsidium*.

V. — On fait ensuite le bouquet spirituel. Ce mot gracieux est de saint François de Sales, et il faut entendre l'aimable saint exposer dans son langage naïf en quoi il consiste.

« A tout cela j'ai adjousté, dit-il[1], qu'il falloit cueillir un petit bouquet de devotion : et voicy ce que je veux dire. Ceux qui se sont promenez en un beau jardin n'en sortent pas volontiers sans prendre en leur main quatre ou cinq fleurs pour les odorer, et tenir le long de la journée : ainsi nostre esprit ayant discouru sur quelque mystere par la meditation, nous devons choisir un, ou deux, ou trois poincts que nous aurons trouvés plus à nostre goust, et plus propres à nostre advancement pour nous en ressouvenir le reste de la journée, et les odorer spirituellement. Or cela se fait sur le lieu mesme auquel nous avons fait la meditation en nous y entretenant ou promenant solitairement quelque temps apres. »

Ces pensées que l'on veut rappeler et odorer, selon l'expression de saint François de Sales, doivent être formulées en des paroles brèves, vives, saisissantes, qui évoquent, non seulement le souvenir dans la mémoire, mais encore le sentiment dans le cœur. Les sentences de la sainte Écriture et les maximes des saints ont une vertu spéciale pour exciter la dévotion. Un ou quelques mots, qui condenseraient les réflexions et les affections inspirées par le sujet médité, produiraient un effet semblable.

En somme, ce bouquet spirituel comprend surtout les

[1] *Introd.*, 2e p., c. 7, p. 114.

oraisons jaculatoires dont parlent Cassien[1] et saint Augustin[2]. Tous les moments sont bons pour décocher vers Dieu ces flèches du cœur; mais il est bon de se marquer certaines heures du jour pour se livrer à ces effusions pieuses et se rappeler les bons propos de l'oraison. Choisies par avance, ces paroles viendront plus facilement à l'esprit, et ramèneront au cœur les impressions déjà ressenties.

VI. — Enfin, pour passer de l'oraison aux occupations ordinaires, il y a des précautions à prendre, soit afin de conserver la grâce reçue, soit pour la rendre fructueuse et sanctifier les actions communes.

Écoutons encore saint François de Sales[3].

« Au sortir de cette oraison cordiale, il vous faut prendre garde de ne point donner de secousse à vostre cœur, car vous espancheriez le baume que vous avez receu par le moyen de l'oraison; je veux dire qu'il faut garder, s'il est possible, un peu de silence, et remuer tout doucement vostre cœur de l'oraison aux affaires, retenant le plus longtemps qu'il vous sera possible le sentiment et les affections que vous aurez conceuës. Un homme qui aurait receu dans un vaisseau de belle porceline quelque liqueur de quelque grand prix, pour l'apporter dans la maison, il iroit doucement, ne regardant point à costé, mais tantost devant soy, de peur d'heurter à quelque pierre, faire quelque mauvais pas; tantost à son vase, pour voir s'il ne penche point. Vous devez faire de mesme au sortir de la meditation : ne vous distraisez pas tout à coup, mais regardez simplement devant vous; comme seroit à dire, s'il vous faut rencontrer quelqu'un que vous soyez obligé d'entretenir ou ouyr, il n'y a remede; il faut s'accommoder à cela, mais en telle sorte que vous regardiez aussi

[1] *De cœnob. Inst.* l. 2, c. 10.
[2] *Ep. ad Probam*, n. 20, p. 478.
[3] *Introd.*, 2e p., c. 8, p. 118.

à vostre cœur, afin que la liqueur de la saincte oraison ne s'espanche que le moins qu'il sera possible.

« Il faut mesme que vous vous accoustumiez à sçavoir passer de l'oraison à toutes sortes d'actions que vostre vocation et profession requiert justement et legitimement de vous, quoy qu'elles semblent bien esloignées des affections que nous avons receuës en l'oraison. Je veux dire un advocat doit sçavoir passer de l'oraison à la plaidoyrie, le marchand au trafic, la femme mariée au devoir de son mariage et au tracas de son mesnage, avec tant de douceur et de tranquillité, que pour cela son esprit n'en soit point troublé ; car puisque l'un et l'autre est selon la volonté de Dieu, il faut faire le passage de l'un à l'autre en esprit d'humilité et devotion. »

CHAPITRE XXXI

I. — LA PRIÈRE

4° SES DIFFÉRENTES ESPÈCES

2. — L'ORAISON MENTALE

4. — Le sujet de la méditation.

Le sujet des considérations est un élément indispensable de l'oraison. — Il faut le prévoir et le préparer dès la veille. — Il doit être simple et pas trop abondant. — Il doit convenir aux nécessités, aux devoirs et à l'attrait de chacun. — Matière de ces considérations. — L'objet principal qui domine dans tous les sujets doit être Notre-Seigneur.

I. — L'oraison débute par la contemplation d'une vérité ou d'un mystère chrétien. Quel qu'il soit, l'objet que l'entendement considère forme le sujet de la méditation. La matière des considérations paraît au grand nombre constituer le point capital de l'oraison ; cela suppose une fausse notion de la prière mentale ; il est vrai du moins qu'elle en forme un élément nécessaire et important.

II. — Ce sujet doit avoir été prévu dès la veille, ainsi que nous l'avons dit, ou bien lu avant la méditation. Il faut demander à l'esprit le moins d'effort possible au moment de l'oraison, afin de laisser au cœur son libre cours,

et prendre garde de transformer la prière en une simple lecture.

Il est cependant des personnes qui ne peuvent que difficilement se passer de livre. « J'ai été plus de quatorze ans, dit sainte Térèse[1] parlant d'elle-même, sans pouvoir du tout méditer, si ce n'est en lisant. Il y en a plusieurs de cette classe, et il s'en trouve quelques unes qui ne sauraient méditer même en lisant, ni prier que vocalement, parce que cela arrête un peu davantage. » La règle en ces choses est de se conformer à l'attrait de la grâce et aux situations diverses que Dieu fait.

III. — En principe, le sujet doit être court, simple et clair, sans complications, ni recherche, ni finesse. La prière n'est pas un jeu de bel esprit, mais une comparution humble de l'âme devant Dieu. Lorsque l'impuissance ou l'aridité réduisent à une lecture méditée ou à une prière vocale lente, dont on considère successivement chaque mot ou du moins chaque pensée, en ces cas même, au lieu de courir d'une parole à l'autre, on s'arrêtera le plus possible pour exprimer et savourer ce que chaque parole contient, jusqu'à ce que le cœur s'émeuve et s'ébranle.

Dans les conditions ordinaires, il convient de ne proposer à l'esprit qu'un très petit nombre de pensées. Quand on sait prier, une, deux, trois au plus suffisent pour alimenter la plus longue oraison. Qu'on ne l'oublie pas, il ne s'agit ici de voir que pour aimer et vouloir : l'oraison est avant tout un exercice du cœur. En général, les livres présentent une abondance qui transforme la méditation en lecture spirituelle. Ce n'est qu'à demi la faute des livres : à une table trop copieusement servie, on ne mange pas de tout, mais seulement à son choix et à son appétit. Nous aimerions bien néanmoins des recueils où l'on n'in-

[1] *Chemin de la perf.*, c. 17, Migne, t. 1, p. 498.

diquerait pour chaque jour que deux ou trois pensées. A notre avis, ce seraient les meilleurs dans l'espèce. Ceux qui pour une seule oraison condensent des traités sur la matière, accusent dans leurs auteurs une notion très défectueuse de la prière; et au lieu de simplifier l'oraison et de la faciliter, ils la compliquent et en partie la suppriment.

IV. — Dans la substance et dans la forme, les réflexions doivent être proportionnées aux nécessités, aux obligations et à l'attrait de chacun. C'est ici le repas de l'âme : il convient qu'elle y trouve ce qui répond à ses besoins, à ses fonctions et à ses goûts.

V. — Les sujets ordinaires qu'il est bon de méditer sont ceux qui rattachent l'âme à Dieu, la maintiennent dans la fidèle observation de ses commandements, et l'aident à bien sanctifier la vie. Les obligations d'état, les vices et les vertus, les fins dernières, Dieu et ses perfections, Jésus-Christ, ses mystères, ses exemples et ses paroles; la bienheureuse Vierge Marie et les saints, les solennités et les aspects divers du cycle liturgique : telles sont les considérations les plus propres à exciter la dévotion et à alimenter la prière. Mais il est pour chacun des points particuliers sur lesquels il lui importe de revenir fréquemment, comme sont le défaut dominant, l'attrait spécial de la grâce, les devoirs et les périls de sa condition. Hors de là, et en cela même, les circonstances, le mouvement intérieur et les avis d'un sage directeur déterminent le véritable champ de la méditation. Que les sujets soient habituels ou passagers, il est toujours utile de répéter, même plusieurs fois, ceux qui ont touché et fait prier.

« Tous ne doivent pas employer le même mode d'oraison, ni les mêmes voies pour s'élever à Dieu, dit saint Laurent Justinien[1]. Car les uns se sentent bien près de

[1] *De Discipl. monastic.*

Dieu quand ils récitent un psaume, l'Oraison dominicale ou quelque autre prière vocale. D'autres, méditant successivement dans l'oraison sur l'enfance, la vie, les actions, les miracles, la passion, la descente aux enfers, la résurrection, l'ascension du Sauveur, sentent leur esprit s'enflammer et s'élèvent à Dieu par l'attrait de cette dévotion. D'autres, s'abaissant profondément de corps et d'esprit, s'humiliant et se condamnant en comparaison de ce que sont les autres, se rapprochent autant de Dieu par l'humilité qu'ils se croient loin de lui. »

VI. — Quel que soit le sujet particulier que l'on médite, l'objet principal de notre considération et de nos affections doit être Notre-Seigneur. Nos prières, comme nos œuvres, ne sont agréables à Dieu qu'autant qu'elles sont faites en union avec le divin Médiateur. Or rien n'assure cette communion comme de se maintenir pendant la prière en la présence et sous le regard de Jésus-Christ, en dirigeant vers lui les considérations de l'esprit et les affections du cœur.

CHAPITRE XXXII

I. — LA PRIÈRE

4° SES DIFFÉRENTES ESPÈCES

2. — L'ORAISON MENTALE

5. — Les conditions extrinsèques.

De quelles conditions il s'agit. — Il faut fixer un temps précis pour s'appliquer à l'oraison. — Les moments favorables. — Le lieu qui convient à la prière. — La durée doit être déterminée. — Quelle est cette mesure. — L'attitude du corps pendant l'oraison peut être diverse. — Les postures qui conviennent moins. — Règles communes à cet égard. — Éviter également la préoccupation et la négligence.

I. — Les conditions dont il s'agit concernent le temps, le lieu, la durée et la posture qui conviennent à l'oraison.

II. — Relativement au temps, deux choses sont à observer : la nécessité d'avoir une heure précise pour la prière mentale, et la détermination du moment le plus propice.

Il faut d'abord fixer le moment du jour où on se livrera à la méditation, afin d'écarter les obstacles qui porteraient à retarder indéfiniment, et compromettraient cet exercice s'ils ne l'empêchaient totalement. C'est surtout la régularité et la continuité de la prière qui font sa force principale ;

l'homme doit se prémunir par tous les moyens contre le caprice et l'inconstance[1].

En dehors du temps déterminé, il est extrêmement profitable de saisir les occurrences qui permettent de revenir à la prière, et le plus simple alors et le meilleur est de reprendre les considérations qui ont le plus efficacement touché le cœur dans l'oraison précédente[2].

III. — Tous les temps ne sont pas également favorables pour l'exercice dont nous parlons. Ceux qui suivent les repas, les divertissements ou le tumulte des affaires ne comportent ni la concentration d'esprit, ni le recueillement et la liberté du cœur nécessaires à l'ascension de l'âme vers Dieu.

Selon les maîtres de la vie spirituelle, les moments les plus propices sont : le grand matin, le soir avant le repas et le milieu de la nuit.

Si l'on ne peut vaquer à l'oraison qu'une fois dans la journée, il faut préférer le matin : l'esprit, rafraîchi par le repos de la nuit, est dans toute sa vivacité ; les distractions ne l'ont pas encore envahi, et ce premier mouvement vers Dieu imprime à l'âme la direction qu'elle doit garder. « L'heure de se livrer à la prière, dit saint Augustin[3], est celle qui suit le chant du coq. »

[1] Guilloré, *Conf. spir.*, l. 2, c. 3, c. 1, § 1 : Premièrement, vous n'ignorez pas qu'il faut avoir quelque temps réglé pour l'oraison : c'est la manière de tous ceux qui en font l'exercice, et c'est l'usage de toutes les communautés. Le mystère n'est pas là ; mais il est à bien comprendre pourquoi il doit être réglé, afin de s'y tenir avec toute l'exactitude et d'en faire l'estime que la chose demande.

[2] Guilloré, *ibid.*, § 3, p. 120 : Il y a encore une chose fort remarquable pour ce qui regarde le temps de l'oraison ; je voudrais que, par-dessus tout, vous l'eussiez extrêmement à cœur : ce serait qu'outre le temps particulier qui en est marqué, vous prissiez encore de certains temps dérobés, selon que les occasions vous seraient favorables, cherchant, pour cet effet, la retraite et la solitude.

[3] *Enarr. in Ps.* 118, *serm.* 29, n. 4 : Post galli cantum consuevit esse tempus orandi.

Si l'on a l'attrait et le loisir de revenir le même jour à ce doux commerce avec Dieu, on pourra faire la seconde méditation vers le soir, avant le repas, ou bien, comme l'ont pratiqué beaucoup de saints, au milieu de la nuit[1]. Mais avant d'embrasser régulièrement ces pratiques, il est sage de prendre l'avis d'un directeur éclairé, et de peser avec lui les inconvénients qu'elles pourraient entraîner pour soi et pour les autres[2].

IV. — Pour le lieu, la règle est de le choisir tel que les créatures ne puissent nous y être un sujet de distraction. C'est à chacun de voir où il pourra se promettre une solitude plus complète.

Est-on dans une maison où l'on ait l'indépendance et le calme suffisants : le plus sûr est de n'en point sortir et de faire son oraison aussitôt après son lever, avant de voir personne[3]. Si l'on ne peut se promettre cette tran-

[1] Scaramelli, *Direct. asc.* tr. 1, n. 203, p. 98 : I tempi più opportuni a meditare l'eterne verità, sono tre : La mezza notte, la mattina et la sera. Tutti e tre questi esempj sono assegnati dal S. David. *Media nocte,* dic'egli (*Ps.* cxviii, 62), *surgebam ad confitendum tibi;* nella mezza notte me alzava da letto per lodarti, o Signore. *In matutinis meditabor in te* (*Ps.* lxii, 7); sul matutino mediterò, mio Dio, le tue grandezze. *Elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum* (*Ps* cxl, 2); la sera alzerò le mani a Dio in orazione, et in sacrificio il cuore. Volendo però la persona fare la sua meditazione in uno solo de questi tre tempi, migliore sarà senza alcun dubio il tempo della mattina... Se poi la persona volesse in ciascun giorno pagare a Dio due volte il divoto tributo della sua santa meditazione, l'altro tempo opportuno sarebbe la sera; quando pure non avesse spirito d'interrompere, con maggiore incommodo, i suoi sonni, sorgendo la notte.

[2] Gerson, *de Theol. myst. pract.* cons. 9, col. 413.

[3] S. Jérôme, *Ep. ad Celeuciam,* 16 ad f.: Ita habeto sollicitudinem domus ut aliquam tamen vacationem animæ tribuas. Eligatur tibi opportunus et aliquantum a familiæ strepitu remotus locus, in quem tu, velut in portum, quasi ex multa tempestate curarum te recipias, et excitatos foris cogitationum fluctus, secreti tranquillitate componas. Tantum ibi sit divinæ lectionis studium, tam crebræ orationum vices, tam firma et pressa de futuris cogitatio, ut omnes reliqui temporis occupationes facile hac vacatione compenses. Nec hoc ideo dicimus quo te retrahamus a tuis; imo id agimus ut ibi discas, ibique mediteris qualem tuis præbere te debeas.

quillité, on tâche de trouver le silence et la solitude en quelque lieu retiré. Pour le grand nombre, le temple sera l'endroit le plus favorable, ainsi que l'observe le pieux Gerson[1]. C'est également le conseil que donne saint François de Sales[2] :

« Si vous pouvez faire cet exercice dans l'eglise, et que vous y trouviez assez de tranquillité, ce vous sera une chose fort aisée et commode, parce que nul, ny pere, ny mere, ny femme, ny mary, ny autre quelconque ne pourra vous bonnement empescher de demeurer une heure dans l'eglise : là où estant en quelque subjection, vous ne pourriez peut-estre pas vous promettre d'avoir une heure si franche dedans vostre maison. »

Un demi-jour favorise le recueillement et l'onction du cœur, mais il peut avoir l'inconvénient de porter à la somnolence.

Est-il bon de faire son oraison aux spectacles de la grande nature : sur les montagnes, aux bords de la mer, dans la solitude des champs ? — Nous répondons que ce qui convient aux uns devient aux autres un obstacle. Les dispositions particulières et l'expérience doivent ici régler la conduite.

Il est inutile d'ajouter que ceux qui vivent en communauté et sous le joug d'une discipline commune sont dans l'obligation de se conformer aux règles et aux usages relativement au lieu et au temps de l'oraison, au lieu de suivre leurs goûts particuliers.

V. — Comme le temps et le lieu, la durée de l'oraison doit être déterminée, et à moins que les circonstances ne

[1] *Myst. theol. pract.* cons. 9, col. 415 : Addamus quod eligibilior est, cæteris paribus, locus sacer quem virtuosissima Christi præsentia consecratioque solemnis, et vota fidelium, et gesta sanctorum depicta vel sculpta, et sepulchra defunctorum reddunt aptiorem.

[2] *Introd. à la vie dév.*, 2e p., c. 1, p. 101.

l'exigent, il ne faut point se départir de la règle que l'on s'est imposée.

Le principe général est de proportionner la durée de l'oraison aux forces, à l'attrait, aux occupations de chacun.

« Pour parler en général, dit Scaramelli[1], chacun doit se régler d'après l'espace de temps qui lui aura été indiqué, afin d'éviter le trop ou le trop peu. La quantité de temps consacré à la méditation doit être proportionnée d'abord aux occupations du pénitent, afin qu'elle ne nuise point à l'accomplissement de ses devoirs, ni à sa santé en affaiblissant considérablement ses forces corporelles. Ensuite il faut les proportionner à la vigueur de l'esprit, c'est-à-dire qu'on doit prolonger l'oraison aussi longtemps que dure la ferveur, et l'interrompre lorsqu'on ne pourrait plus la continuer sans éprouver de l'ennui. C'est la doctrine de saint Thomas[2]...

« Cependant il pourrait se faire que quelques-uns, trompés par la tiédeur, s'imaginent qu'ils n'ont plus la force de continuer leur méditation, tandis qu'ils pourraient encore la prolonger avec fruit; et que d'autres, emportés par un trop grand zèle, la poursuivent plus loin que leurs forces ne le permettent. Il est donc très utile d'ajouter ici une règle particulière. »

VI. — Les guides spirituels imposent régulièrement aux âmes qui veulent avancer rapidement dans la perfection une heure d'oraison par jour.

Le P. Scaramelli, que nous venons de citer, après avoir rapporté le sentiment de saint Thomas sur la nécessité de l'oraison pour la dévotion, ajoute : « Mais afin que l'opinion de ce grand Docteur ne paraisse pas exagérée, je me hâte de dire que c'est la doctrine des saints Pères, qui prétendent que toute personne pieuse doit nécessairement

[1] *Direct. asc.* tr. 1, n. 201 et 202.
[2] *Sum.* 2.2, q. 83, a. 14.

consacrer une heure tous les jours à l'exercice de l'oraison [1]. »

Saint François de Sales parle de même à sa Philothée [2] : « Employez-y chaque jour une heure avant le disner, s'il se peut, au commencement de vostre matinée, parce que vous aurez votre esprit moins embarrassé et plus frais après le repos de la nuict. N'y mettez pas aussi davantage d'une heure, si vostre pere spirituel ne vous le dit expressement. »

Néanmoins ce n'est pas une loi inexorable d'exiger indifféremment de tous une heure d'oraison. Il en est qui sont incapables de cette longue attention, et même, pour ceux qui peuvent y arriver, il est sage de commencer par une demi-heure. C'est la règle que trace saint Alphonse de Liguori [3] aux confesseurs pour introduire les âmes dans les voies du salut. C'est aussi l'avis de saint François de Sales, et c'était la pratique de sa direction. Il conseillait aux personnes du monde qui voulaient vivre dans la piété de donner le matin une demi-heure à l'oraison. Il est vrai, il ne tardait pas à demander une nouvelle demi-heure ou du moins un quart d'heure pour le soir avant le repas [4].

En résumé, en ceci comme en tout le reste, la mesure se prend des dispositions, des occupations et des situations où chacun se trouve : la sobriété convient au début, le zèle et l'accroissement à la suite, l'abondance à la fin.

[1] *Dirett. asc.* tr. 1, n. 161, t. 1, p. 80 : Ed acciocchè non sembrino al lettore esagerate l'espressioni di questo gran Dottore, sappia che dell' istesso parere sono anche i santi Padri circa la necessità che ha ogni persona pia di consecrare ogni giorno almeno qualch' ora all' uso delle sante meditazioni.

[2] *Introd. à la vie dév.*, 2e p., c. 1, p. 101.

[3] *Praxis confess.* c. 9, n. 123 : Incipiat ergo confessarius introducere animam in orationem. Ab initio non plus quam mediæ horæ spatium assignet, quod deinde crescente spiritu, plus minusve augebit.

[4] Lettres de direction, *passim*.

VII. — La posture du corps n'est pas sans importance dans l'oraison. Sans doute c'est l'âme qui prie et non le corps ; mais il existe entre l'âme et le corps une influence réciproque qui tend à les mettre en harmonie d'action, et, pour ainsi dire, d'attitude.

Le principe général est qu'il faut donner au corps la position qui favorise le plus le recueillement et la ferveur de l'âme. Comme saint Augustin[1] en fait la remarque, l'Écriture nous montre la prière dans toutes les attitudes. David[2] et Élie prient assis[3] ; saint Étienne[4], saint Paul[5] et un grand nombre d'autres prient à genoux ; le pharisien et le publicain se tenaient debout au temple[6] ; Judith était debout aussi devant le lit d'Holopherne quand elle demandait à Dieu de fortifier son courage[7] ; mais dans sa maison elle s'était prosternée à terre pour implorer le Seigneur[8]. Le Seigneur Jésus était peut-être encore assis à la table eucharistique quand il adressa à son Père la magnifique prière qui suit la Cène[9] ; mais au jardin des

[1] *De divers. quæst. ad Simplician.*, l. 2, q. 4, p. 212 : Quibus admonemur exemplis non esse præscriptum quomodo corpus constituatur ad orandum, dum animus Deo præsens peragat intentionem suam. Nam et stantes oramus, sicut scriptum est : « Publicanus autem de longinquo stabat ; » et fixis genibus, sicut in actibus Apostolorum legimus ; et sedentes, sicut ecce David et Elias. Nisi autem etiam jacentes oraremus, non scriptum est in Psalmis : « Lavabo per singulas noctes lectum meum, in lacrymis meis stratum meum rigabo. » Cum enim quisque orationem quærit, collocat membra, sicut ei occurrerit accommodata pro tempore positio corporis ad movendum animum.

[2] *II Reg.* VII, 18 : Ingressus est autem rex David, et sedit coram Domino, et dixit : Quis ego sum, Domine Deus, etc.

[3] *III Reg.* XVIII, 42 : Pronus in terram, posuit faciem suam inter genua sua.

[4] *Act.* VII, 59 : Positis autem genibus, clamavit voce magna dicens : Domino, ne statuas illis hoc peccatum.

[5] *Act.* XX, 36 : Positis genibus suis oravit cum omnibus illis.

[6] *Luc.* XVIII, 11, 13 : Pharisæus stans, hæc apud se orabat... Et publicanus a longe stans, etc.

[7] *Judith*, XIII, 6 : Stetitque Judith ante lectum orans cum lacrymis.

[8] *Judith*, IX, 1 : Prosternens se Domino, clamabat ad Dominum, dicens.

[9] *Ioan.* XVII.

Oliviers, il est tantôt à genoux[1], tantôt prosterné par terre[2]. David priait même dans son lit, qu'il arrosait de ses larmes[3].

VIII. — En général, il convient que pendant la prière la tenue du corps soit respectueuse et suppliante comme celle de l'âme elle-même. Une position trop commode prédispose à la nonchalance, à la somnolence, et elle peut avoir pour effet de refroidir dans l'âme l'action divine, qui porte à la mortification et non aux satisfactions des sens.

On fait bien de prier au lit pendant la nuit dans les intervalles que laisse le sommeil; mais il ne convient pas d'y faire les prières accoutumées, à moins qu'on n'y soit retenu le jour par la maladie ou quelque infirmité.

Tertullien blâmait avec raison la superstitieuse pratique de s'asseoir pour prier, et il était loin d'approuver en soi cette manière de se tenir en la présence de Dieu. « Il y en a, dit-il[4], qui croient devoir s'asseoir pour dire leur prière, je ne vois pour cela aucune raison...; cela est même peu respectueux, comme en conviendraient les gentils eux-mêmes s'ils voulaient réfléchir. On ne s'assied pas en présence d'un homme à qui on veut témoigner beaucoup de respect; à plus forte raison en présence du Dieu vivant, devant qui les anges se tiennent debout en se voilant de leurs ailes. On dirait vraiment que vous reprochez à Dieu la fatigue que vous causent les prières que vous lui adressez. »

IX. — La position naturelle du corps dans la prière

[1] *Luc.* XXII, 41 : Positis genibus, orabat.

[2] *Marc.* XIV, 35 : Procidit super terram, et orabat.

[3] *Ps.* VI, 7 : Lavabo per singulas noctes lectum meum, etc.

[4] *De Orat.* c. 12 : Item quod adsignata oratione assidendi mos est quibusdam, non perspicio rationem... Eo apponitur et irreverentiæ crimen, etiam ipsis nationibus, si quid saperent, intelligendum. Si quidem irreverens est assidere sub conspectu contraque conspectum ejus quem quam maxime reverearis ac venereris; quanto magis sub conspectu Dei vivi, angelo adhuc orationis adstante, factum istud irreligiosissimum est, nisi exprobramus Deo quod nos oratio fatigaverit?

c'est d'être à genoux, les yeux clos ou levés vers le ciel, ou reposés sur quelque image sainte. Si le mouvement intérieur y porte, ou si l'on veut recourir à des démonstrations sensibles pour recouvrer la ferveur, on peut se prosterner à terre, étendre les bras en croix, lever les mains et les yeux en haut. Dieu n'a nul besoin de ces signes pour entendre notre prière; mais ils sont l'expression naturelle des supplications intimes de l'âme, et ils excitent les mouvements intérieurs de la piété, ainsi que le remarque saint Augustin [1]. Seulement il faut s'abstenir en public de tout geste et de toute attitude inusitée qui attirerait l'attention, et en général de ce qui créerait une distraction aux autres.

Lorsque l'oraison doit être longue on peut ménager les forces du corps en changeant de position, et tour à tour se tenir à genoux, debout, s'asseoir même modestement ou se promener.

Tous ces conseils se résument dans cette règle générale, qu'il ne faut être, pour faire oraison, ni trop bien ni trop mal [2].

[1] *De Cura geranda pro mort.* l. 1, c. 7, p. 607 : Nam et orantes de membris sui corporis faciunt quod supplicantibus congruit, cum genua figunt, cum extendunt manus, vel etiam prosternuntur solo, et si quid aliud visibiliter faciunt, quamvis eorum invisibilis voluntas et cordis intentio Deo nota sit, nec ille indigeat his indiciis ut humanus ei pandatur animus; sed hinc magis seipsum excitat homo ad orandum gemendumque humilius atque ferventius. Et nescio quomodo, cum hi motus corporis fieri nisi motu animi præcedente non possint, eisdem rursus exterius visibiliter factis, ille interior invisibilis qui eos fecit augetur; ac per hoc cordis affectus qui ut fierent ista præcessit, quia facta sunt crescit. Verumtamen si eo modo quisque teneatur vel etiam ligetur ut hæc de suis membris facere nequeat, non ideo orat interior homo, et ante oculos in secretissimo cubili ubi compungitur, sternitur.

[2] Schram, *Theol. myst.* § 51, sch. 1, t. 1, p. 100 : Generatim loquendo potior modus quoad externum corporis compositionem est orare genibus flexis, quando sine magno incommodo sustineri potest : sed generalior regula est, ut modus nec sit valde incommodus, nec deliciosus : ideoque multoties expedit nunc genuflectere, nunc stare, nunc modeste sedere vel deambulare. 2 A gestibus inusitatis, v. g. expandendo manus, humi se

X. — Saint Augustin [1] observe avec raison que, lorsque la prière s'élève dans l'âme, il faut lui laisser un libre cours, sans se préoccuper de mettre le corps dans telle ou telle attitude. Il n'en est pas moins vrai que pour l'exercice régulier de l'oraison il convient de prendre une posture qui facilite l'attention et le recueillement, exprime l'humilité et le respect, et excite la ferveur.

Le P. Guilloré recommande, avec sa gravité ordinaire, le maintien sévère du corps pendant la prière mentale.

« Il faut commencer, dit-il [2], par le premier avis que j'ai à vous donner de la composition du corps pendant l'oraison. Désabusez-vous donc, si vous ne l'étiez déjà, qu'il importe peu pour faire oraison comme le corps soit, pourvu que l'esprit soit avec Dieu dans toutes les dispositions de respect, d'amour et d'anéantissement. D'ordinaire on se flatte extrêmement en ce point, ne voulant donner aucune gêne ni la moindre contrainte à son corps. L'on s'excuse sur des incommodités qui ne sont souvent qu'imaginaires ou trop légères, l'on prend ainsi toujours la posture la plus aisée ; souvent on la change cent fois, comme si ce changement de posture devait mieux faire trouver le repos de l'esprit et de l'oraison. Je sais bien qu'il y en a dont le corps a ses faiblesses et qu'il faut soulager par quelques situations plus commodes, afin que l'esprit dans ses fonctions n'en soit point diverti ; mais il faut aussi avouer qu'ordinairement ce n'est qu'un lâche

prosternendo, in loco publico abstinendum est, sed hæc et similia in loco privato exerceri possunt.

[1] *De div. quæst. ad Simplician.* q. 4, p. 212 : Cum autem non quæritur, sed infertur appetitus orandi, hoc est, cum aliquid repente venit in mentem quo supplicandi moveatur affectus gemitibus inenarrabilibus, quocumque invenerit hominem, non est utique differenda oratio, ut quæramus quo secedamus, aut ubi stemus, aut ubi prosternamur. Gignit enim sibi mentis intentio solitudinem, et sæpe etiam obliviscitur vel ad quem cœli partem, vel in qua positione corporis membra illud tempus invenerit.

[2] *Confér. spirit.*, l. 2, conf. 3, c. 1, § 2, 1.

appesantissement qui fait que le corps n'a rien dans l'oraison de bien composé et de respectueux. Dieu sait aussi quelles sont les belles oraisons de ces personnes qui pendant ce temps ne font que prendre toutes les postures que demandent d'eux la pesanteur, la paresse et la commodité de leurs corps ! Donnez donc à votre corps dans ce temps sacré la situation la plus pleine de respect que vous pourrez; car cela n'est-il pas dû à la majesté du Dieu présent?... J'ajoute que la composition du corps est un très bon moyen pour rappeler l'esprit des extravagances dont il est souvent emporté. »

Tous ces conseils, donnés sous une forme un peu austère, sont l'expression du bon sens et de l'esprit chrétien.

CHAPITRE XXXIII

TROISIÈME MOYEN : L'UNION A DIEU

II[1]. — LA PRÉSENCE DE DIEU

L'exercice de la présence de Dieu suppose deux opérations : l'une de l'esprit, l'autre du cœur. — Vertu exceptionnelle de cette pratique affirmée dans l'Écriture. — Elle s'explique par la facilité qu'elle apporte à la prière, — par l'horreur qu'elle inspire pour le péché, — par l'activité qu'elle donne pour acquérir les vertus et céder à la grâce. — Considérée en elle-même, elle ne se distingue pas de la perfection. — L'exercice de la présence de Dieu par l'imagination. — Erreur des faux mystiques qui tiennent pour une imperfection de s'arrêter à considérer l'humanité de Notre-Seigneur. — La pratique par la foi qui adore Dieu présent dans la nature, — et présent en l'âme par la grâce. — Premier moyen pour se tenir et se ramener devant Dieu : la solitude extérieure et intérieure. — Second moyen : le spectacle et l'usage des créatures. — Manière de se servir des sens pour s'élever à Dieu. — Autres moyens : les signes conventionnels, — les intentions surnaturelles dans les actions communes, — les oraisons jaculatoires. — Sans s'astreindre à aucune formule déterminée, il en est que l'on peut préférer. — Éviter la contention d'esprit.

I. — Nous parlons du troisième moyen intérieur de perfection, l'union à Dieu. Dans cette union nous avons considéré deux aspects : la prière, dont nous avons longuement parlé, et l'exercice de la présence de Dieu, qui sera l'objet du présent chapitre.

[1] Voir le 1° à la p. 218, et la division à la p. 219.

Comme l'oraison, la pratique pieuse de la présence de Dieu suppose deux opérations : l'une de l'esprit, l'autre du cœur.

Celle de l'esprit consiste à considérer que Dieu est présent partout et à toutes choses, mais particulièrement à nous-mêmes; en deux mots, c'est penser à Dieu et nous croire sous son regard.

La part du cœur est dans les affections et dans les adhésions de la volonté à Dieu, qui nous est présent. « Ces sortes de désirs et de mouvements, dit Rodriguez [1], sont appelés par les saints *aspirations*, parce qu'ils font que l'âme vient à s'élever à Dieu, ce qui est la même chose qu'aspirer à Dieu. »

II. — La présence de Dieu ainsi entendue joue dans la perfection un rôle exceptionnel; c'est, avec la prière, le moyen le plus efficace de sanctification.

La première raison alléguée par tous les écrivains spirituels se tire de la sainte Écriture, qui donne la pratique habituelle de la présence de Dieu comme une cause et comme un indice de perfection. Pour inviter à devenir parfait, elle exhorte à marcher en la présence du Seigneur : « Marche devant moi, dit Jéhovah à Abraham [2], et tu seras parfait. » Quand elle signale un juste, elle le montre marchant devant Dieu [3]. Parler devant Dieu, c'est comme un serment qui garantit la vérité de ce que l'on affirme [4]. Sous le divin regard l'âme s'illumine, se purifie, se sanctifie [5]. Voilà pourquoi le juste ne perd jamais la présence de Dieu, et il peut dire comme le Psalmiste [6] : « J'ai tou-

[1] *Pratique de la perf. chrétienne*, 1re p., 6e tr., c. 2.

[2] *Gen.* XVII, 4 : Ambula coram, et esto perfectus.

[3] *Luc.* I, 6 : Erant justi ambo ante Deum.

[4] *Galat.* I, 20 : Ecce coram Deo... non mentior.

[5] *Ps.* XXXIII, 6 : Accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestræ non confundentur.

[6] *Ps.* XV, 8 : Providebam Dominum in conspectu meo semper.

jours le Seigneur devant mes yeux; il est à ma droite, je ne serai point ébranlé; » et en un autre endroit[1] : « Mes yeux sont toujours vers le Seigneur. »

III. — Cette efficacité merveilleuse de la présence de Dieu pour rendre l'âme parfaite s'explique de plusieurs manières.

En premier lieu, ce sentiment de la présence de Dieu est la meilleure disposition pour bien prier. On ne doit éprouver aucune difficulté à vaquer à l'oraison ou à faire des prières vocales lorsque, par l'esprit et par le cœur, on se tient habituellement sous le regard de Dieu. Bien plus, l'exercice de la présence de Dieu telle que nous l'entendons est une prière, et une prière d'autant plus agréable à Dieu qu'elle est plus sincère, et qu'elle devient comme l'attitude ordinaire de l'âme devant Dieu.

« Or, en cet exercice de la retraite spirituelle et des oraisons jaculatoires, dit saint François de Sales[2], gist la grande œuvre de la devotion. Il peut suppleer au defaut de toutes les autres oraisons, mais le manquement d'iceluy ne peut presque point estre reparé par aucun autre moyen. Sans iceluy on ne peut pas bien faire la vie contemplative, et ne sçauroit-on que mal faire la vie active; sans iceluy, le repos n'est qu'oisiveté et le travail qu'embarrassement; c'est pourquoy je vous conjure de l'embrasser de tout vostre cœur, sans jamais vous en departir. »

IV. — Secondement, la présence de Dieu est un remède souverain contre le péché, qui est l'obstacle radical de la perfection. A la lumière divine, on aperçoit plus facilement les pièges du démon, et l'on sent plus vivement le désordre et la honte du péché. Et puis, ne serait-ce pas le dernier degré de la démence d'oser offenser Dieu, même avec la

[1] *Ps.* XIV, 15 : Oculi mei semper ad Dominum.
[2] *Introd.*, 2e p., c. 13, p. 138.

pensée habituelle que l'on est sous son regard et sous sa main vengeresse[1]?

V. — Non seulement elle préserve du péché, mais la présence de Dieu est une excitation incessante et une force incomparable pour la pratique des vertus, et cela pour deux raisons : parce que ce sentiment de Dieu présent est une lumière qui montre le bien et révèle la beauté et l'utilité de la vertu, et parce que la pensée que l'on travaille sous le regard de Dieu excite à l'ardeur et au courage, soit que l'on cède à l'appât de la récompense, soit que l'on obéisse à l'attrait plus doux et non moins puissant de la bienveillance et de l'amour.

C'est surtout dans cette retraite et cette habitation de l'âme en Dieu que l'attrait de grâce, dont le développement importe tant à la perfection, se manifeste et se fortifie. La pensée de Dieu envahit l'âme et lui fait comme une atmosphère où elle respire. Non seulement la crainte filiale qui tremble à la moindre apparence du mal, mais le respect, l'adoration profonde, la douce espérance, la dilection avec toutes ses délicatesses remplissent le cœur et le dégagent de toutes les attractions terrestres[2]. C'est alors que le séraphique François d'Assise pousse son cri d'amour : « Mon Dieu et mon Tout! »; que sainte Térèse répète sa devise : « Dieu seul! »; que saint Pierre d'Alcantara erre la tête nue au soleil et à la pluie; et quand on l'invite à se couvrir, il répond : « Les princes se décou-

[1] S. Laurent Justinien, *Lib. de grad. perf.* c. 6 : Nihil reor sic efficax ad internam adipiscendam munditiem et ad virtutum arcem consequendam, necnon ad conterendas carnis delectationes quæ adversus animam militare noscuntur, quemadmodum cogitare, se adstare semper ante oculos Judicis cuncta cernentis.

[2] Scaramelli, *Direct. asc.* tr. 1, a. 7, c. 3, n. 285 : Tanto è difficile camminare alla presenza di Dio, e non acquistare le sode virtù, e non accendersi a poco in fiamme di carità, quanto sarebbe malagevole star sempre al fuoco, e non mai riscaldarsi.

vrent devant le roi; pourquoi trouverait-on mauvais que je me découvre devant Dieu? »

VI. — Considérée en elle-même et dans son être propre, la pratique de la présence de Dieu n'est pas seulement un moyen de perfection, mais l'exercice même de la perfection. Nous avons déjà constaté cette identité d'aspect entre la prière et la perfection : nous la retrouvons ici avec la même évidence.

La perfection, c'est la charité agissante. Mais se tenir devant Dieu pour se donner à lui, demeurer en Dieu et posséder Dieu en soi par un regard volontaire de l'esprit et par un mouvement consenti du cœur, n'est-ce pas la charité en action?

En regardant encore de plus près, l'identification apparaît dans tout son éclat. La perfection d'un être tient à son union avec l'être pour qui il est fait; on est donc d'autant plus rapproché de la perfection, que l'on est plus près de l'objet de sa fin. L'exercice qui amène l'âme en Dieu et Dieu en l'âme, au fond n'est donc autre chose qu'un travail actif et toujours croissant de perfection.

« Chaque chose, dit le P. Scaramelli [1], est d'autant plus parfaite, qu'elle est plus proche de son principe. Ainsi l'eau la plus limpide est celle qui se trouve plus près de la source qui la fournit; la chaleur la plus intense est celle qui s'éloigne le moins du feu qui la produit; le rayon le plus lumineux est celui qui se rapproche le plus du soleil, qui l'engendre. Mais, au contraire, l'eau devient plus trouble à mesure qu'elle s'éloigne de sa source, la chaleur plus tiède quand elle se répand plus loin du feu, et le rayon plus obscur lorsqu'il est plus distant du soleil. De même, plus nous nous approchons de Dieu, premier principe et première origine de toute perfection, plus nous

[1] *Direct. asc.* tr. 1, n. 276, t. 1, p. 128.

nous approchons de lui, non pas physiquement, mais moralement, en tant que nous le rendons présent à notre esprit et à notre cœur par de pieuses pensées et par de saintes affections; plus aussi nous nous élevons dans la perfection. »

Le P. Guilloré exprime d'une manière un peu différente la même considération. « Remarquez, dit-il[1], que tout ce qui est uni à son principe vit de son principe. Le fruit vit de son arbre pendant qu'il y est uni et attaché, et l'enfant, pendant qu'il est dans le ventre de sa mère, n'a point d'autre nourriture et d'autre respiration que la sienne. Dieu même, dit Lessius, ne vit d'une vie infiniment sainte que parce qu'il est infiniment uni à lui-même. Vous vivrez donc tout de Dieu autant que vous serez uni à lui comme à votre principe; et c'est cette présence admirable qui, nous faisant entrer dans cette divine union, nous fait aussi participer à cette vie divine. »

VII. — Il y a deux manières générales de se tenir en la présence de Dieu : par l'imagination et par la foi.

L'imagination ne peut se représenter la très simple et inaccessible essence de Dieu, mais elle saisit sans peine la sainte humanité de Notre-Seigneur. On peut considérer l'Homme-Dieu dans les diverses situations de sa vie mortelle; ce regard constant sur le Sauveur contribue beaucoup à enflammer le cœur d'amour.

Chose étonnante! cette manière de se rendre Dieu sensiblement présent convient moins aux âmes faibles qui sortent à peine de la vie des sens qu'aux âmes plus parfaites qui ont une plus grande habitude de l'oraison.

« Observons, dit Scaramelli[2], que cette façon de se mettre en la présence de Dieu au moyen de l'imagination va mieux aux âmes qui ont déjà reçu le don de l'oraison qu'à

[1] *Progrès sp.*, l. 3, c. 2, init. 1, § 1.
[2] *Dirett. asc.* tr. 1, n. 289, t. 1, p. 135.

celles qui en sont encore dépourvues. En effet, avec le secours des lumières supérieures dont elles abondent, les premières peuvent facilement exciter des images et produire des actes; elles se tiennent aisément en présence du Rédempteur, sans se fatiguer l'esprit; tandis que les autres ne sauraient suivre le même exercice sans faire de grands efforts. Il y aurait donc danger qu'avec le temps la tête ne vînt à se fatiguer au préjudice de l'esprit et du corps. »

Ce regard sur l'humanité de Notre-Seigneur doit porter sur l'ensemble et non sur les détails et la diversité des attitudes, ce qui tendrait inutilement l'esprit, excepté toutefois pour ses plaies sacrées et pour sa face très aimable, que l'œil de l'âme ne saurait assez contempler.

La meilleure manière de pratiquer cet exercice de la présence de Notre-Seigneur est de se supposer comme caché avec lui dans le secret de son tombeau ou du tabernacle, et mieux encore réfugié dans son cœur et dans ses plaies. « Comme les oiseaux ont des nids sur les arbres pour leur retraicte quand ils en ont besoin, dit l'aimable saint François de Sales [1], et les cerfs ont leurs buissons et leurs forts dans lesquels ils se recellent et mettent à couvert, prenant la fraischeur de l'ombre en esté; ainsi, Philothée, nos cœurs doivent prendre et choisir quelque place chaque jour ou sur le mont de Calvaire, ou ès playes de Nostre-Seigneur, ou en quelque autre lieu proche de luy pour y faire leur retraicte à toutes sortes d'occasions, et là s'alleger et recreer entre les affaires exterieures, et pour y estre comme dans un fort, afin de se deffendre des tentations. Bienheureuse sera l'ame qui pourra dire en verité à Nostre-Seigneur : Vous estes ma maison de refuge, mon rempart asseuré, mon toict contre la pluye, et mon ombre contre la chaleur. »

[1] *Introd.*, 2e p., c. 12, p. 127.

VIII. — Il s'est rencontré de faux mystiques qui blâment la contemplation habituelle de la sainte humanité de Jésus-Christ. Nous avons exposé et réprouvé, en traitant de l'oraison passive [1], ces erreurs odieuses. Qu'il nous suffise de leur opposer une fois encore l'autorité de sainte Térèse.

« Nous ne sommes pas des anges, dit-elle [2], nous avons un corps ; vouloir sur cette terre, surtout quand on y est aussi enfoncé que je l'étais, se faire des anges, c'est une folie. Il faut pour l'ordinaire à la pensée un appui. Quelquefois, il est vrai, l'âme sortira de soi ; souvent même elle sera si remplie de Dieu, qu'elle n'aura besoin d'aucun objet créé pour se recueillir ; mais ceci n'est pas habituel ; et lorsque les affaires, les persécutions, les peines, les sécheresses troublent la douceur de ce repos, c'est un très bon ami pour nous que Notre-Seigneur. Nous le considérons comme homme avec des infirmités et des souffrances ; il devient pour nous une compagnie, et, quand on en a la coutume, il est très facile de le trouver près de soi. »

IX. — La manière ordinaire de tenir son âme devant Dieu se fait par la foi, c'est-à-dire en croyant que Dieu nous est présent et que nous sommes sous son regard.

Il y a deux façons de se mettre ainsi devant Dieu. La première, qui est naturelle et philosophique, mais devient surnaturelle par les motifs et les intentions de l'ordre de la foi, consiste à penser et à croire que Dieu est présent à tout être par son action créatrice incessante, qu'il est dans toute la nature pour dispenser l'être, la vie, la lumière, la bonté, la beauté, toute puissance et toute vertu. Quelle qu'elle soit, la créature porte un reflet de Dieu qui per-

[1] *La Mystique divine*, t. 1, p. 74.
[2] *Sa vie*, c. 21.

met à l'esprit de s'élever de l'œuvre à l'ouvrier, et au cœur de passer du bien fini qui le charme au Bien infini d'où il découle.

X. — L'autre manière est de considérer Dieu présent en nous par la grâce. Elle se résume dans cette parole de Notre-Seigneur : « Le règne de Dieu est au dedans de vous[1], » et dans celle de saint Paul aux Corinthiens[2] : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que le Saint-Esprit habite en vous? »

Toute la perfection est là : avoir Dieu dans son âme, et son âme avec Dieu; et tous les moyens de perfection doivent concourir à opérer cette union. Autant, par conséquent, la fin l'emporte sur les moyens, autant cette façon d'aller à Dieu et de se tenir en sa présence est supérieure à toutes les autres : cette pratique conduit droit au but. Dieu ne se révèle pas sans doute sensiblement tant que dure le voyage de la vie; l'âme n'en demeure pas moins en sa présence par la foi, comme si elle voyait l'invisible[3] : le mérite de la volonté est ici en raison directe de l'obscurité de l'entendement; moins elle voit, plus elle croit; et plus elle croit, plus elle aime. La pratique de la présence de Dieu par la foi est donc la plus convenable et la plus profitable.

XI. — Pour se maintenir devant Dieu, soit par l'imagination, soit par la foi, il faut recourir à tous les moyens qui aident l'esprit à s'élever vers Dieu.

La première condition extérieure qui favorise la pensée de Dieu est la solitude. Dans le tracas et le mouvement des choses sensibles, l'esprit se laisse absorber par cette multiplicité extérieure; dans le calme et le silence, au

[1] *Luc.* XVII, 21 : Regnum Dei intra vos est.

[2] *I Cor.* III, 16 : Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?

[3] *Hebr.* XI, 27 : Invisibilem enim tanquam videns sustinuit.

contraire, moins sollicité par les impressions des sens, il se repose en Dieu plus aisément.

Il est vrai, il n'est pas facile d'être toujours indépendant et solitaire; mais, si elle veut goûter le charme de Dieu présent, il faut que l'âme tende à se retirer dès que les occupations extérieures le permettent. Et jusque dans le tracas des affaires, elle doit se faire en elle-même une solitude, où elle se maintienne autant que possible sous le regard de Dieu. Ainsi fit sainte Catherine de Sienne, empêchée par ses parents de se livrer à ses exercices de piété et de retraite.

Quand on est dans ces dispositions et dans ces goûts de solitude, on ne se sépare presque plus de Dieu.

« Que personne ne dise, s'écriait Jean Chrysostome parlant au peuple d'Antioche[1] : Un homme séculier, attaché au barreau, ne peut prier tout le jour; car il le peut, et bien facilement. Où que vous soyez, vous pouvez dresser votre autel. Quoique vous ne fléchissiez pas les genoux ou éleviez les mains vers le ciel, si vous avez un cœur fervent, vous ferez une prière parfaite. Êtes-vous au bain, priez; où que vous soyez, priez. Vous êtes le temple, ne cherchez point d'autre lieu : Dieu est toujours à vos côtés. »

XII. — On peut se servir, pour se ramener fréquemment à la pensée de Dieu, de signes sensibles. Ce moyen répond à l'organisation intime de l'homme, qui s'élève aux choses invisibles par celles qui frappent les sens.

Parmi ces signes, les uns sont naturels, les autres sont de pure convention.

[1] *Hom.* 79 *ad prop. Ant.* : Nec quisquam mihi dicat, quod nequit homo sæcularis, affixus foro, continue per diem orare. Potest enim et quam facillime. Ubicumque sis, potes altare tuum constituere. Licet genua non flectas nec in cœlum manus extendas, si mentem tantum ferventem exhibeas, orationis perfectionem consummaveris. Licet in balneo sis, ora; ubicumque sis, ora. Templum es, ne locum quæras; Deus semper prope est.

Le spectacle de la nature est bien fait pour conduire à Dieu et pour en rappeler incessamment la pensée. Tout ce qu'il y a d'être, de perfection, de charme, découle de Dieu comme de sa source ; c'est une goutte tombée de cet océan inépuisable, un rayon échappé de ce foyer infini. La beauté des fleurs et leurs parfums, l'agréable variété des plantes, des arbres, et leurs fruits savoureux; l'éclat de l'or, de l'argent, des pierres précieuses : tout ce que les corps présentent de beau, d'utile, de délicieux, tout cela réveille dans une âme pure, avide et préoccupée de l'invisible et du divin, la pensée du Créateur, qui a tout fait en prenant de son abondance. « O âme, dirons-nous avec Corneille la Pierre[1] montrant dans la variété des créatures le Créateur reflété et diversifié à nos yeux, aime donc le bien unique, le vrai bien où sont tous les biens, le beau unique qui renferme toutes les beautés. »

XIII. — Dans l'état d'innocence, nous aurions aperçu sans effort dans les créatures ce reflet de la divinité; maintenant ce n'est qu'à force d'attention et de réflexion que notre esprit monte du fini à l'infini, du bien relatif au bien absolu, du beau partiel à la beauté parfaite.

[1] *Comm. in Gen.* I, 11 et 12 : Mystice ascende hic, anima, a specie creaturæ ad pulchritudinem Creatoris, tibique dicito : Si ita rubent rosæ, candent lilia, purpurantur hyacinthi, redolent caryophylli, vernant prata, delectant pomi, pyri, cerasi; si ita varie virent herbæ et segetes; si ita rutilat aurum, nitet argentum, splendent carbunculi, radiant gemmæ; quis color, quis odor, quis sapor, quid decor esse debet ejus qui hæc omnia creavit? *Speciei enim Creator hæc omnia constituit : quanto ergo his dominator eorum speciosior est?* (*Sap.* XIII, 3.) Omnia hæc speciosa quæ vides, quæ tangis, quæ sapis, tantum gutta sunt ad Oceanum bonorum omnium qui est in Creatore Deo. Si ergo te rapit species floris, fructus aut personæ pulchræ, noli ea capi; sed mentem transfer ad speciem increatam et immensam, quæ hæc omnia pulchra, quasi radios quosdam ex se diffudit, atque in se omnium florum, fructuum, fæminarum, rerum omnium, imo mundorum infinitorum possibilium, quos creare potest, pulchritudinem eminenter continet et complectitur ; noli decori creaturæ modico et umbratico cor affigere, ut verum et immensum decorem perdas...; sed ama bonum unum, bonum verum, in quo sunt bona omnia; pulchrum unum in quo sunt pulchra omnia. Dic tibi, dic Deo : Deus meus, amor meus, etc.

L'auteur du COMBAT SPIRITUEL[1] trace des règles très sages pour s'élever, par l'usage des sens, des choses créées à Dieu lui-même. Citons quelques-unes de ses réflexions.

« Quand quelque créature se présente à l'un de vos sens, dit-il[2], commencez, au moyen de la pensée, par séparer de la chose créée l'esprit qui est en elle. Pensez que par elle-même elle ne possède rien de ce qu'elle suggère à vos sens, mais qu'elle est tout entière l'œuvre de Dieu, qui lui a départi invisiblement, avec son esprit, cet être, cette bonté, cette beauté et tous ces avantages qui sont en elle. Ensuite vous vous réjouirez de voir que Dieu est seul l'auteur et le principe de tant de perfections diverses qui se trouvent dans les créatures, et qu'il les contient toutes éminemment en lui-même. Toutes ces perfections des créatures ne vous apparaîtront que comme une manifestation très imparfaite de ses attributs infinis.

« Quand vous vous apercevrez que votre esprit est préoccupé de l'admiration que lui inspirent les qualités des choses créées, vous aurez soin de le ramener intérieurement à leur véritable néant; vous appliquerez surtout votre pensée à la contemplation du Créateur souverain, qui s'y manifeste et qui leur a donné l'être; vous ne prendrez qu'en lui votre satisfaction, et vous lui direz : « O essence « divine et souverainement désirable, quelle joie pour moi « que vous soyez seule le principe infini de tout être « créé ! »

« De même encore, à la vue des arbres, des fleurs et des autres beautés de la nature, votre esprit s'élèvera vers Celui que vous ne voyez pas, qui leur a donné une vie qu'elles n'ont point par elles-mêmes, qui les vivifie par sa seule puissance; et alors vous pourrez dire : « Voilà où se « trouve la véritable vie ; c'est par lui, en lui et pour lui

[1] SCUPOLI, *Combat spir.*, c. 21-23.
[2] *Id., ibid*, c. 21, p. 94.

« que toutes les créatures vivent et croissent. O cœur divin, « c'est vous seul qui faites la joie de ma vie. »

« Les animaux sans raison seront aussi pour vous l'occasion d'élever votre esprit vers le Dieu qui leur donne la sensibilité et le mouvement; vous vous écrierez : « O pre- « mier Auteur de toutes les créatures, tout se meut autour « de vous, et vous seul vous êtes immuable en vous-même! « Mon Dieu, c'est un bonheur pour moi de contempler « ainsi votre stabilité et votre immutabilité. »

« Quand vous sentirez l'attrait de la beauté des créatures, séparez bien vite de ce que vous voyez l'esprit que vous n'apercevez pas; considérez que toute beauté qui apparaît à l'extérieur vient uniquement de l'esprit invisible, l'auteur de toutes les qualités sensibles, et dites avec un cœur plein d'allégresse : « Voilà donc les ruisseaux de la source incréée ! « voilà quelques gouttes seulement de l'Océan infini de « tout bien ! Oh ! que je me réjouis dans mon cœur à la « pensée de l'éternelle et immense Beauté, qui est l'ori- « gine et la raison de toute beauté créée !... »

« En prenant votre nourriture, pensez que c'est Dieu qui lui donne sa saveur ; et, mettant en lui seul votre satisfaction, vous pourrez dire : « Réjouis-toi, ô mon âme! Comme « il n'y a aucun vrai plaisir en dehors de ton Dieu, c'est « aussi en lui seul que, partout et toujours, tu peux « goûter la joie. »

« Si vous vous complaisez dans quelque parfum agréable à vos sens, ne vous arrêtez pas à cette jouissance, élevez encore votre pensée vers Dieu, d'où vient toute bonne odeur; et prenant plaisir à cette considération, dites du fond du cœur : « Seigneur, comme je me réjouis de pen- « ser que c'est de vous que procède toute suavité! Faites « aussi, je vous en conjure, que mon âme, dépouillée et « privée de tout plaisir terrestre, s'élève vers vous, et qu'elle « exhale une odeur agréable en votre divine présence ! »

« Entendez-vous la douce harmonie des chants, dirigez votre esprit vers Dieu, et dites : « Quelle joie pour moi, « mon Seigneur et mon Dieu, à la vue de vos infinies « perfections! Réunies comme elles sont, ce n'est pas seu- « lement en vous-même qu'elles rendent une harmonie « céleste; mais cette harmonie se fait aussi entendre au « ciel, dans les concerts des Anges, et toutes les créatures « la reproduisent dans leurs accords merveilleux. »

On le voit, quand l'esprit monte de la créature à Dieu, c'est pour lui rapporter ce qu'elles ont et pour admirer en lui ce qui leur manque.

XIV. — Les signes purement conventionnels sont ordinairement plus efficaces, surtout quand ils n'ont point d'autre destination que d'élever aux choses divines, comme les statues et les images des saints, et en général tous les symboles religieux qui frappent les yeux et les oreilles.

XV. — Un autre moyen très profitable pour se maintenir en la présence de Dieu au milieu des occupations extérieures est de les animer d'une intention qui les dirige vers Dieu.

Cette intention peut être diverse, selon les motifs qui la déterminent et dont les plus ordinaires sont : l'espérance, l'amour, la pénitence, la religion. Les auteurs spirituels en signalent un, qui l'emporte sur tous les autres par son excellence et sa vertu : c'est celui d'accomplir la volonté de Dieu, non pas de Dieu inaccessible et lointain, mais de Dieu présent, à qui le cœur offre tout en se donnant lui-même.

Saint Paul exprime ce conseil quand il dit aux Corinthiens[1] : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou que vous fassiez toute autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu. »

[1] *I Cor.* x, 31 : Sive manducatis, sive bibitis, sive quid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.

Saint Basile[1] rend cette vérité sensible par la comparaison de l'ouvrier qui, tout en faisant son ouvrage, pense souvent à celui qui le lui a commandé pour se conformer à ses ordres et à ses désirs. « Ainsi, dit-il, le chrétien, dans ses actions grandes et petites, travaillera excellemment, s'il dirige ce qu'il fait vers Dieu pour exécuter ses volontés, et il pourra dire, lui aussi : « Mon regard maintient tou« jours le Seigneur devant moi ; il est à ma droite pour « que je ne sois point ébranlé. »

XVI. — Le moyen à la fois extérieur et intérieur, le plus recommandé par les maîtres de la vie spirituelle, est dans les oraisons jaculatoires.

Ce sont, nous l'avons déjà dit en parlant du bouquet spirituel de l'oraison, des élans du cœur, des paroles ardentes, par lesquels l'âme s'élance vers Dieu au milieu des occupations ordinaires. Ces oraisons sont appelées jaculatoires, parce qu'elles sont des jets soudains de l'âme, et aussi parce que ce sont comme des dards qui partent de notre cœur vers le cœur de Dieu pour le blesser d'amour.

Saint Augustin[2] emploie le premier cette expression en parlant des solitaires de la Thébaïde, qui avaient coutume de prier souvent de la sorte.

Cassien[3], qui avait visité ces solitudes et observé les

[1] *In Reg. fusius expl.* q. 5 : Ut enim faber ferrarius, verbi gratia, quandocumque dolobram aliquam sive asciam cudit, si assidue illius memor sit unde instrumentum illud faciendum ex pacto acceperit, et præscriptam ab illo formam et magnitudinem animo versat, ad ejus voluntatem qui condixit opus, dirigit quod facit... Sic christianus si actiones suas omnes sive majores sive minores ad Dei voluntatem direxerit; is, sine controversia, et egregie illud opus perficit, et simul assiduam in animo sibi memoriam conservat, a quo id jussus est facere : vere illud dicere poterit : *Providebam Dominum*, etc.

[2] *Epist. ad Probam*, n. 20, p. 478, cité plus haut, page 269, note 1.

[3] *Cœnob. inst.* l. 3, c. 10, Migne, t. 49, p. 99 : Utilius censent breves quidem orationes sed creberrimas fieri ; illud quidem ut frequentius Dominum deprecantes, jugiter eidem cohærere possimus ; hoc vero, ut insidiantis diaboli jacula, quæ infligere nobis tum præcipue cum oramus insistit, succincta brevitate vitemus.

usages que l'on y pratiquait, dit que pendant le chant ou la psalmodie les cénobites faisaient de courtes aspirations, mais souvent répétées.

L'excellence de ces jets, de ces saillies de l'âme, est délicieusement décrite par saint François de Sales[1], qui en recommande instamment la pratique à sa Philothée.

« Aspirez donc bien souvent en Dieu, Philothée, par des courts mais ardens eslancemens de vostre cœur; admirez sa beauté, invoquez son ayde, jettez-vous en esprit au pied de la Croix, adorez sa bonté, interrogez-le souvent de vostre salut, donnez-lui mille fois le jour vostre ame, fichez vos yeux intérieurs sur sa douceur, tendez-lui la main, comme un petit enfant à son père, afin qu'il vous conduise; mettez-le sur vostre poictrine comme un bouquet delicieux, plantez-le en vostre ame comme un estendard, et faictes mille sortes de divers mouvemens de vostre cœur pour vous donner de l'amour de Dieu, et vous exciter à une passionnée et tendre dilection de ce divin espoux.

« On fait ainsi les oraisons jaculatoires, que le grand saint Augustin conseille si soigneusement à la devote dame Proba : Philothée, nostre esprit s'adonnant à la hantise, privauté et familiarité de son Dieu, se parfumera tout de ses perfections; et si cet exercice n'est point mal-aisé : car il se peut entrelacer en toutes nos affaires et occupations sans aucunement les incommoder : d'autant que soit en la retraicte spirituelle, soit en ces eslancemens interieurs, on ne fait que des petits et courts divertissemens qui n'empêchent nullement, ains servent de beaucoup à la poursuite de ce que nous faisons. Le pelerin qui prend un peu de vin pour resjoüir son cœur et rafraischir sa bouche, bien qu'il s'arreste un peu, pour cela ne rompt pourtant

[1] *Introd.*, 2e p., c. 13; p. 130.

pas son voyage, ains prend de la force pour le plus vistement et aisement parachever, ne s'arrestant que pour mieux aller. »

XVII. — Il ne faut s'astreindre à aucune formule déterminée, mais s'abandonner aux inspirations du moment, se servant de tout ce qui apparaît et survient au dehors pour alimenter et varier ces élancements.

Toutefois les saints noms de Dieu, de Jésus, de Marie, et les paroles de l'Écriture, fournissent les plus fréquentes et les plus ardentes aspirations.

« Plusieurs, continue saint François de Sales[1], ont ramassé beaucoup d'aspirations vocales, qui vrayement sont fort utiles; mais, par mon advis, vous ne vous astreindrez point à aucune sorte de paroles, ains prononcerez ou de cœur ou de bouche celles que l'amour vous suggerera sur-le-champ, car il vous en fournira tant que vous voudrez. Il est vray qu'il y a certains mots qui ont une force particuliere pour contenter le cœur en cet endroit, comme sont les eslancemens semez si dru dedans les pseaumes de David, les invocations diverses du nom de Jésus, et les traicts d'amour qui sont imprimez au Cantique des cantiques : les chansons spirituelles servent encore à mesme intention, pourveu qu'elles soient chantées avec attention... Ceux qui ayment Dieu ne peuvent cesser de penser en luy, respirer pour luy, aspirer à luy et parler de luy, et voudroient, s'il estoit possible, graver sur la poictrine de toutes les personnes du monde le sainct et sacré nom de Jesus.

« A quoy mesme toutes choses les invitent, et il n'y a creature qui ne leur annonce la loüange de leur bien-aymé : et comme dit saint Augustin apres saint Anthoine, tout ce qui est au monde leur parle d'un langage muet, mais fort

[1] *Introd.*, 2e p., c. 13, p. 132.

intelligible, en faveur de leur amour; toutes choses les provoquent à des bonnes pensées, desquelles par apres naissent force saillies et aspirations en Dieu. »

XVIII. — On le voit, bien pratiqué, l'exercice de la présence de Dieu est une source de lumière, de consolations et de mérites. Mais il faut avoir soin d'y éviter la contention de l'esprit. Il en résulterait la fatigue du corps, et bientôt le dégoût du recueillement et de la prière : ce qui est violent ne dure pas, et la bonne disposition du corps aide beaucoup à la vie de l'esprit. Si l'on s'exaltait et si l'on forçait son cerveau, surtout en recourant à l'imagination, pour ne point perdre de vue la pensée de Dieu, cela pourrait donner lieu à de fausses visions qui détourneraient de la vérité et de la simplicité de la foi. Il convient donc de proportionner cet exercice si utile aux forces du corps, aux attraits de la grâce et aux facilités croissantes de l'habitude[1].

[1] Scaramelli, *Direct. asc.* tr. 1, n. 305 : Proceda il Direttore con discrezione circa il modo di condurre le anime alla presenza di Dio; e pero non esiga da loro una continuazione ed intensione di atti superiori alle forze della natura e della grazia... Ma se poi la persona non abbia dono di orazione, ma vi provi durezze, molto più se vi patisca aridità e desolazioni, non potrà certamente stare di continuo alla presenza di Dio, senza far gran violenza alla testa, con pericolo di guastarla e rendersi inabile agli esercizi di spirito... Ma adverta il Direttore che a persone di fantasia debole, specialmente alle donne (come dissi nel cap. 4) non è bene che nella presenza di Dio procedano per via d'immaginazione : si perchè può questa potenza rimanere offesa, si perchè col troppo fissarsi in oggetti sensibili possono divenire vanamente visionarie.

CHAPITRE XXXIV

MOYENS EXTÉRIEURS

PREMIER MOYEN : LA DIRECTION

1° NÉCESSITÉ D'UN DIRECTEUR

Énumération des moyens extérieurs. — Le premier est la direction spirituelle : le directeur et le confesseur. — Divers points de vue à examiner sur la question de la direction. — La nécessité du directeur tirée de la pratique universelle, — proclamée par les saints Docteurs, — sanctionnée par l'Église, — basée sur la nature de l'Église, qui procède par voie d'autorité, — et sur notre impuissance à nous conduire nous-mêmes. — Le manque de directeurs est cause que beaucoup d'âmes se perdent. — Cependant Dieu ne manque jamais à la bonne volonté.

I. — Les moyens extérieurs dont nous avons à parler comprennent toutes les ressources que l'on rencontre hors de soi pour s'avancer dans la perfection.

Au premier rang parmi les conditions et les secours qui nous viennent du dehors, se place la direction spirituelle. Avant de se mettre en route, Tobie cherche un guide ; ainsi doit faire l'âme désireuse d'arriver à la perfection.

Après avoir choisi un guide, il importe de régler sur ses conseils l'ensemble de la vie, et particulièrement les exercices pieux, les austérités et les rapports avec la société.

Les livres offrent une autre sorte d'influences, qui peuvent être pour la perfection d'un grand secours ou d'un grand péril.

La vertu véritablement efficace pour élever l'âme à la perfection et la soutenir dans cet effort vient de la grâce divine, dont les sacrements sont comme les canaux extérieurs. Mais parmi ces sources de vie il en est deux qui, plus continues et plus appropriées aussi à l'œuvre de la perfection, en deviennent les pourvoyeuses ordinaires, à savoir la Pénitence et l'Eucharistie.

Enfin il ne faut pas oublier la Bienheureuse Vierge et les saints, qui sont nos aides dans notre voyage vers le Ciel.

Nous pouvons donc ramener les moyens extérieurs de perfection aux suivants : la direction, un règlement de vie, les austérités, les rapports de société, les lectures, les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, la dévotion à la très sainte Vierge et aux saints.

II. — Parlons d'abord de la direction spirituelle.

Le directeur et le confesseur se confondent souvent; l'un cependant n'est pas l'autre.

Le confesseur entend l'aveu des fautes commises, les apprécie, et prononce un jugement d'absolution s'il juge les dispositions du pénitent suffisantes.

Le directeur connaît, non seulement les fautes, mais les habitudes, les aptitudes, les tentations, les attraits; et son rôle principal est de conseiller, de diriger dans les voies de la perfection, signalant les écueils, reconnaissant et contrôlant les appels intérieurs de la grâce, proportionnant les efforts aux forces et aux dispositions, en un mot, servant de guide, de conseil et d'excitateur. On le voit, la direction suppose tous les éléments de la confession, tandis que la confession par elle-même n'embrasse que les péchés dont on fait l'aveu.

Sous le rapport de la discrétion et du secret, il n'y a pas

de distinction à faire entre le confesseur et le directeur[1]. Soit avant, soit après la mort des personnes, le directeur doit garder le secret des confidences reçues[2]. Toutefois ce qui concerne les vertus et les grâces ne tombe pas sous la loi du secret sacramentel. Dans les procès de béatification, le témoignage du confesseur et du directeur relativement à la pureté de la vie et aux faveurs célestes est d'un grand poids, et Benoît XIV, le plus compétent des juges en cette matière, le réputait sinon nécessaire, du moins très utile[3].

En dehors de ces sommations juridiques faites par l'Église, il faut couvrir d'un silence rigoureux toutes les confidences de la direction. « J'insiste sur le secret, écrit sainte Térèse[4], parce que j'ai eu beaucoup à souffrir de ce qu'il n'a pas été fidèlement gardé à mon égard. Quelques-uns de ceux à qui je rendais compte de mon

[1] J. Lopez Ezquerra, *Lucern. myst.* tr. 1, c. 5, n. 33 : Nos autem semper suadebimus, quod magister sic se habeat ac si interiora animarum per sigillum confessionis recepisset; hac enim de causa, non modica scandala visa sunt.

[2] Schram, *Theol. myst.* § 343, sch. 2, t. 2, p. 20 : Ratio conscientiæ maxime in confessione reddita sub sigillo retinenda est, etiam quoad virtutes et speciales Dei favores. Hinc P. Reguera, *Prax theol. myst.* t. 2, p. 381, n. 51 et 52, non omnino approbat quod etiam post mortem patefaciat Confessarius aliquod pœnitentis privilegium, v. g. innocentiæ, virginitatis, etc. ex sola confessione sibi notum; id quod magis periculosum foret, si fiat a Confessario communi in aliqua communitate, qui, laudando unum et tacendo de aliis, indirecte ansam præberet de cæteris grave peccatum præsumendi.

[3] Em. de Azevedo, *Ben. XIV, doctr. de serv. Dei beatif. et Can. in Synopsim red.* l. 3, c. 7, p. 113 : Confessarius prohibetur revelare quæ in confessione audivit, et quorum defectio confessionem redderet odiosam, nisi pœnitentes permittant. Virtutes vero, revelationes, et similes gratiæ sub sigillo sacramentali, juxta veriorem sententiam, non comprehenduntur, ideoque passim post pœnitentium obitum patefiunt... In causa beatificationis, aliquando confessarii testimonium reddunt de puritate conscientiæ servorum Dei, de revelationibus et similibus... Benedictus XIV, cum fidei promotorem ageret, hujusmodi attestationes asserebat insufficientes si producerentur, necessarias si deessent.

[4] *Sa Vie par elle-même*, c. 23, p. 270.

oraison s'en entretenaient avec d'autres; ils le faisaient, je n'en doute pas, dans d'excellentes intentions; mais enfin ils m'ont nui beaucoup en divulguant des choses qui auraient dû rester secrètes. Elles étaient de telle nature, que le public n'en devait pas avoir connaissance, et c'était moi qui avais l'air de les publier... J'avais droit, ce me semble, à un secret absolu de leur part. »

III. — La question de la direction est fort complexe. Il semble cependant que l'on embrasse tous les points de vue en considérant les âmes relativement au directeur, et le directeur vis-à-vis des âmes. Le premier aspect renferme tous les devoirs des âmes envers le directeur, et le second, ceux du directeur à l'égard des âmes.

L'examen de la direction au point de vue des âmes soulève trois questions : la nécessité et le choix d'un guide spirituel, les rapports avec ce guide.

IV. — Le présent chapitre traite de la nécessité d'un directeur.

La première raison se tire de la pratique universelle. Selon la remarque de saint Vincent Ferrier[1], « c'est la voie suivie par tous les Saints. » On cite à peine quelques exemples de la sainteté réalisée sans le secours d'un directeur : un saint Jean-Baptiste, un saint Paul l'Ermite, une Marie Égyptienne, et quelques autres. Selon la remarque de saint Grégoire le Grand[2], l'Esprit-Saint appelle, instruit et dirige certaines âmes privilégiées sans aucun secours humain, et l'on reconnaît cette présence de l'Esprit de Dieu aux vertus, et surtout à l'humilité.

[1] *De Vita spirit.*

[2] *Dial.* l. 1, c. 1 : Sunt nonnulli, qui ita per magisterium spiritus intrinsecus docentur, ut, etsi eis exterius humani magisterii disciplina desit, Magistri intima censura non desit... Mens autem, quæ divino spiritu impletur, habet evidentissima signa sua, virtutes scilicet et humilitatem; quæ si utraque perfecte in una mente conveniunt, liquet quod de præsentia sancti Spiritus testimonium ferant.

Ces conduites particulières sont l'exception. La loi générale est que, pour entrer et se diriger dans les voies parfaites, on ait recours à un guide humain revêtu de l'autorité divine du Sacerdoce. L'histoire des Saints nous montre presque toujours, à côté des âmes les plus parfaites, un sage directeur qui les initie et les gouverne, et souvent on a vu comme une émulation de sainteté entre les directeurs et les âmes qu'ils conduisaient : témoins saint Jérôme et sainte Paule, le bienheureux Raymond de Capoue et sainte Catherine de Sienne, saint Jean de la Croix et sainte Térèse, saint François de Sales et sainte Chantal.

V. — Les docteurs catholiques professent unanimement la nécessité de la direction.

« Faites tout ce que vous pourrez, dit saint Basile[1], pour trouver un homme à qui vous soumettiez vos desseins de vie sainte, et dont vous suiviez avec exactitude les conseils ; choisissez-le tel, qu'il puisse montrer sûrement à votre bonne volonté le droit chemin vers Dieu. »

Saint Grégoire de Nysse[2] recommande aux vierges qui aspirent à la perfection de rechercher tout d'abord un guide et un maître.

Saint Jérôme, traçant à Rustique, qui se retirait du monde, la règle à suivre pour se bien sanctifier, lui disait[3] : « Je goûte fort que vous hantiez les Saints, et que, loin de vous instruire vous-même, vous ne vous engagiez

[1] *Serm. de Abdic.* : Summa vigilantia acerrimaque in omnes partes animi circumspectione operam dato, ut aliquem tibi virum invenias, quem in omnibus deinceps delectæ tibi vitæ studiis certissimum ducem sequaris ; ejusmodi, qui rectum iter ad Deum volentibus pergere, sciat commonstrare.

[2] *Lib. de Virginit.* c. 13 : Illud in primis est curandum ut optimum hujus vitæ ducem ac magistrum quærant.

[3] *Ep.* 2 *ad Rust.* p. 249 : Primumque tractandum est utrum solus, an cum aliis in monasterio vivere debeas. Mihi quidem placet ut habeas sanctorum contubernium ; nec ipse te doceas, et absque doctore ingrediaris viam, quam nunquam ingressus es, statimque ibi in partem alteram declinandum sit et errori pateas, etc.

pas sans docteur dans une voie qui vous est inconnue, de peur de vous égarer et de tomber dans l'erreur. »

Selon saint Augustin[1], pas plus qu'un aveugle sans conducteur, l'homme sans maître ne peut que difficilement suivre la droite voie.

Saint Grégoire le Grand, après avoir dit que le Saint-Esprit pousse quelquefois et conduit quelques rares privilégiés dans des voies extraordinaires, ajoute[2] : « C'est l'exception, et non la règle commune; et celui qui, sous prétexte qu'il est sous l'action de l'Esprit-Saint, dédaigne de se faire le disciple de l'homme, devient un maître d'erreur. »

« Tenons donc, disait Cassien[3], pour une chose certaine, que Dieu ne montre jamais la voie de la perfection à quiconque, pouvant s'instruire, méprise les enseignements et les règles des devanciers. »

Saint Bernard, parlant de l'Épouse des saints Cantiques, qui, au lieu du Bien-aimé qu'elle cherche, rencontre ceux qu'elle ne cherche pas, en tire cette leçon pour les téméraires qui veulent marcher seuls : « Qu'ils entendent ceci, dit-il[4], ceux qui ne craignent pas d'aborder les voies de

[1] *Serm.* 112, *de Temp.* : Sicut cæcus sine ductore, sic homo sine doctore rectam viam vix graditur.

[2] *Dial.* l. 1, c. 1 : Quorum tamen libertas vitæ ab infirmis in exemplum non est trahenda : ne dum se quisque similiter sancto Spiritu impletum præsumit, discipulus hominis esse despiciat et magister erroris fiat.

[3] *Inst.* l. 4, l. 2, c. 15 : Unde manifestissime comprobatur nulli a Domino viam perfectionis ostendi qui habens unde valeat erudiri, doctrinam seniorum vel instituta contempserit.

[4] *In Cant. serm.* 77, n. 6, p. 408 : Nunc vero sponsa quem quærebat minime reperit, et quos non quærebat, reperta est ab ipsis. Audiant hoc, qui sine duce et præceptore vias vitæ ingredi non formidant; ipsi sibi in arte spirituali existentes et discipuli pariter et magistri. Non sufficit hoc : etiam coacervant discipulos sibi, cæci duces cæcorum. Quam multi ex hoc a recto tramite periculosissime aberrasse comperti sunt! Nimirum ignorantes astucias Satanæ et cogitationes ipsius, factum est ut qui spiritu cœperant carne consummarentur, abducti turpiter, lapsi damnabiliter... Seductori dat manum qui dare dissimulat præceptori. Et qui dimittit oves in pascua absque custode, pastor est non ovium, sed luporum.

la vie sans guide ni maître, devenant dans la conduite spirituelle et disciples et docteurs; bien plus, faisant école autour d'eux, aveugles qui conduisent des aveugles. Qu'ils sont nombreux, ceux qui ont ainsi dévié du droit chemin pour tomber dans tous les périls! Ignorant les ruses de Satan et ses pensées perfides, il leur est advenu qu'après avoir commencé par l'esprit ils ont fini par la chair, ils se sont égarés honteusement et précipités dans la damnation... Celui-là prend la main du séducteur qui refuse de la donner à un conducteur; et abandonner les brebis sans garde aucune à travers les pâturages, ce n'est pas être le pasteur de ces brebis, mais celui des loups qui les dévoreront. »

Gerson[1] n'est pas moins sévère : « L'homme assez arrogant pour se constituer son propre guide, dit-il, n'a pas besoin de démon qui le tente; il est à lui-même son démon. »

« Notre ennemi se comporte à l'égard des âmes à la façon du séducteur, qui veut corrompre une jeune fille appartenant à de bons parents ou la femme d'un honnête homme, remarque saint Ignace de Loyola dans son livre des Exercices[2]; il s'attache surtout à tenir cachés ses entretiens et ses conseils, et ce qu'il redoute le plus, ce qui le contrarie davantage, c'est que la jeune fille s'en ouvre avec son père, ou la femme avec son mari, sachant que

[1] *De distinct. ver. revel.* sign. 2 : Quod homo arrogans et seipsum ducem sui constituens, non indiget dæmone tentante, qui factus est sibi dæmon.

[2] 1re *Hebd. Reg.* 13 : Idem inimicus noster morem insequitur nequissimi cujuspiam amatoris qui puellam honestorum parentum filiam, vel uxorem viri alicujus probi volens seducere, summopere procurat ut verba et consilia sua occulta sint, nihilque reformidat magis ac ægre fert quam si puella patri suo vel uxor marito illa patefaciat, cum sciat hoc pacto de votis ac conatibus suis actum esse. Ad eumdem modum obnixe satagit diabolus ut anima quam circumvenire cupit ac perdere, fraudulentas suas suggestiones teneat secretas. Indignatur vero maxime et gravissime cruciatur, si cui vel confessionem audienti, vel spirituali homini molimina sua detegantur, a quibus excidere se funditus intelligit.

par cela même c'en est fait de ses prétentions et de ses tentatives. Pareillement, le démon met tout en œuvre pour obtenir de l'âme qu'il veut circonvenir et perdre qu'elle garde secrètes ses perfides suggestions. Rien ne l'exaspère et ne le tourmente comme de voir dévoiler à un confesseur ou à un guide spirituel ses machinations, qu'il tient dès lors pour renversées. »

Saint Jean de la Croix[1] pose en principe que « le démon prévaut facilement sur ceux qui marchent seuls et se dirigent par leur volonté dans les choses de Dieu ».

Enfin le docteur de la piété, saint François de Sales[2], professe hautement la nécessité d'un conducteur pour entrer et faire progrès en la vie dévote : « Voulez-vous à bon escient vous acheminer à la devotion? Cherchez quelque homme de bien, qui vous guide et conduise. C'est icy l'advertissement des advertissemens; quoy que vous cherchiez, dit le devot Avila, vous ne trouverez jamais si asseurement la volonté de Dieu que par le chemin de cette humble obeïssance, tant recommandée et practiquée par tous les anciens devots. »

VI. — L'Église a réprouvé l'émancipation préconisée par les faux mystiques à l'égard du directeur, sous le prétexte illusoire de laisser les âmes plus libres sous l'action du Saint-Esprit. Molinos[3], en particulier, raillait comme

[1] *Maximes et avis spirituels*, n. 260, p. 448.

[2] *Introd.*, 1re p., c. 4, p. 40.

[3] Cf. Scheeben, *Theol. myst.* § 339, sch. : Pseudo-illuminati, inter alias propositiones ab Inquisitione Hispana, an. 1623 damnatas, prop. 11, docuerunt : « Quod duntaxat sequi quisque debet Spiritus sancti nutum et inspirationem internam, ad aliquid faciendum, aut contra omittendum, et non aliter; » et prop. 22 : « Quod filiæ confessionis, sequentes sectam illuminatorum, votum emittere teneantur se non aliis quam illuminatis confessuras. Item Michael Molinos inter alios damnatos errores, prop 66, docuit : « Risu digna est quædam doctrina nova in Ecclesia Dei, animam, ad interna quæ attinet, gubernari debere per Episcopum..., et si is idoneus non fuerit, per alium ab ipso datum directorem. Dico novam, quia nec Scriptura sacra, nec Concilia, nec Canones, nec Bulla, nec Sancti, nec

une doctrine nouvelle la prétention des évêques de régenter l'intérieur des âmes par eux-mêmes ou par les directeurs qu'ils désignaient. Le Saint-Siège flétrit cet enseignement, et maintint les droits de la direction spirituelle et le contrôle de l'Église.

VII. — La raison de cette nécessité d'un guide spirituel se prend d'abord de la nature de l'Église, où l'enseignement et l'impulsion s'opèrent par voie d'autorité.

Rien n'est plus opposé à l'esprit du Christianisme que de chercher en soi-même la règle de la vie. Nous n'avons qu'un seul et unique Maître, qui est Jésus-Christ[1], et Jésus-Christ a substitué l'Église en son lieu et place pour transmettre aux âmes la céleste doctrine et les divins sacrements, qui sont des sources de la grâce. Au nom de Jésus-Christ et de l'Église, le Sacerdoce chrétien dispense tous ces biens par la prédication publique, par la direction particulière, par le sacrifice eucharistique et l'administration des sacrements.

Affranchir les consciences de la conduite et du contrôle de l'Église, c'est méconnaître son autorité sur les âmes, c'est ouvrir la porte aux abus et aux excès de l'illuminisme ; c'est, au lieu de grouper les âmes par l'unité de foi et de direction, les diviser et les isoler par l'esprit propre et le sens privé.

VIII. — A ne considérer que l'infirmité humaine, la direction est encore nécessaire : nous sommes incapables de nous conduire nous-mêmes dans les voies spirituelles.

Cette impuissance est évidente pour quiconque s'interroge et se connaît. La même situation, claire, facile, s'il est question des autres, devient obscure et compliquée dès qu'il s'agit de nous. Chez les autres, nous distinguons les

Auctores unquam id dixerunt, neque dicere possunt, quia Ecclesia non judicat de occultis, habetque jus anima ut eligat quem maluerit. »

[1] *Matth.* XXIII, 10 : Magister vester unus est, Christus.

opérations divines des prestiges diaboliques et des illusions naturelles; et, en face de nous-mêmes, nous demeurons hésitants et craintifs. Dans le bien et dans le mal, nous assignons aisément la mesure qui convient aux autres, tandis que pour notre propre compte nous avons de la peine à saisir la vraie limite.

Ceci est particulièrement vrai des commençants, soit à raison de leur inexpérience[1], soit à cause des ruses que le tentateur emploie pour les déconcerter dans leur dessein[2]; mais les parfaits eux-mêmes ont besoin du secours d'autrui pour se conduire[3] : il suffit qu'ils soient hommes pour être soumis à cette loi.

L'incapacité de nous diriger par nous-mêmes tient à la difficulté que nous éprouvons de nous bien connaître. Les excitations sensibles qui appellent sans cesse au dehors empêchent souvent la réflexion intérieure sur les mouvements intimes de l'âme; et puis le désintéressement est suspect dans notre propre cause; c'est pourquoi toute loi sage frappe d'interdiction tout juge dont les intérêts sont en jeu.

Aussi le démon, qui connaît notre inaptitude à nous conduire, à nous régler nous-mêmes, n'a rien tant à cœur que de nous soustraire à une direction extérieure convenable, soit en nous persuadant que nous pouvons être nos

[1] S. Bonaventure, *De sex. alis ser.* c. 1 : Incipientes indigent magistro ut doceantur quæ ignorant; scilicet saluti suæ et profectui necessaria et utilia, quid vitare debeant, quid sapere, quid facere, quid sperare, quid timere et inter minus vel magis bona aut mala discernere, etc.

[2] S. Laurent Justinien, *de cast. Connub.* c. 3 : Insidiatur callide prosperis incipientium successibus commentor malorum diabolus, nunc suadendo blande, nunc aspere comminando; ideo ducatu indigent alieno, ne resiliant territi aut cadant seducti : absque experimento autem quis immundorum spirituum evadet laqueos? Quis vero sine præceptoris magisterio valet esse expertus?

[3] Schram, *Theol. myst.* § 342, t. 2, p. 7 : Etiam pro senioribus, proficientibus et perfectis communiter alicujus magisterium pro accipiendo sano consilio, plus minusve pro modo spirituum est necessarium.

propres guides, soit en nous mettant entre des mains inintelligentes qui nous égarent.

IX. — Si la direction spirituelle est si nécessaire, que deviennent tant d'âmes dépourvues de ce secours?

A en croire un grave auteur espagnol du dix-septième siècle, c'est à l'absence de directeurs qu'il faut attribuer le petit nombre d'élus pour la perfection. « Sur mille personnes, dit-il, que Dieu y appelle, dix à peine correspondent, et sur cent que Dieu invite à la contemplation, quatre-vingt-dix-neuf manquent à l'appel. C'est pour cela que je dis : Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. Au lieu d'exagérer les difficultés de cette entreprise et de tant se rejeter sur la faiblesse humaine, il faut reconnaître que l'une des principales causes est le manque de maîtres spirituels. Malheur aux communautés à qui ces maîtres font défaut, ou qui, les ayant, ne savent ni les reconnaître ni les estimer! Ils sont, après la grâce de Dieu, les pilotes qui guident les âmes par cette mer inconnue de la vie spirituelle. Et si nulle science, nul art, si simple soit-il, ne se peut bien apprendre sans un maître qui l'enseigne, beaucoup moins pourra-t-on apprendre cette haute sagesse de la perfection évangélique, où se rencontrent des mystères si profonds, des visions et des révélations si ambiguës, des ravissements et des extases qui peuvent provenir de Dieu ou du démon, où les vertus morales, en s'écartant du juste milieu par excès ou par défaut, peuvent devenir des vices, où le cordial de l'oraison peut se tourner en poison de perdition, où les visions peuvent être des illusions, où une âme peut travailler beaucoup et gagner peu. C'est pourquoi je tiens pour chose moralement impossible que, sans miracle ou sans maître, une âme puisse pendant de longues années traverser ce qu'il y a de plus élevé et de plus ardu dans la vie spirituelle, sans courir risque de se perdre. Or, autant Dieu est ennemi

des miracles qui ne sont pas nécessaires, autant il aime que ceux qui s'appliquent à vivre de l'esprit aient un père spirituel, entre les mains duquel ils résignent et remettent leurs actions, leurs volontés et leurs plaisirs, sans se confier en soi-même ni peu ni beaucoup. Dans l'Église triomphante, les anges se transmettent les uns aux autres les vérités qu'ils contemplent : ainsi c'est le bon plaisir de Dieu, que, dans l'Église militante, les hommes s'instruisent entre eux sans recourir au ministère miraculeux des anges[1]. »

X. — Afin de ne rien exagérer, il convient d'ajouter à ces réflexions, qui peuvent paraître excessives, que la pratique de la confession, universelle dans l'Église, comporte dans une large mesure celle de la direction spirituelle. Les conseils et les encouragements des confesseurs ne

[1] Godinez, *Theol. myst.* l. 7, c. 1, p. 271 : De mil personas que llama Dios à la perfeccion, à penos corresponden diez : y de cien personas que llama Dios à la contemplacion, faltan las noventa y nueve : par lo qual digo, que son muchos los llamados, pero muy poco los escogidos. Y fuera de tener este negocio en si tan grandes dificultades y tan insuperables à nuestra flaqueza, una de los cosas principales es la falta que ay de maestros espirituales (desdichadas de las comunidades à donde faltan estos maestros, ò si los ay, no los estiman ni conocen) los quales, despues de la gracia divina, son los pilotos que guian las almas por este mar incognito de la vida espiritual. Y si ninguna ciencia ni arte, por mecanica que sea, se puede aprender bien sin Maestro que la enseñe, mucho menos se podrà aprender bien esta altissima sapiencia de la perfeccion evangelica, à donde ay misterios tan profundos, visiones y revelaciones tan ambiguas, raptos y extasis, que pueden provenir de Dios ò del demonio; à donde las virtudes morales, declinando del medio por excesso y recesso, pueden ser vicios; à donde la triaca de la oracion se puede convertir en veneno de perdicion; à donde la visiones pueden ser ilusiones; à donde una alma puede trabajar mucho y ganar poco Por lo qual tengo por cosa (moralmente) imposible, que sin milagro ò sin Maestro pueda una alma caminar largos años por lo mas subido y remontado de la vida espiritual, sin que se pierda; y quanto es Dios enemigo de milagros no necesarios, tanto es amigo que los que tratan de espiritu tengan un Padre espiritual en cuyas manos resignen y renuncien todas sus acciones, quereres y placeres, sin fiarse de si en lo poco ni en lo mucho. Y como en la Iglesia triumphante, unos Angelos enseñan à otros, asi gusta mucho Dios que en la Iglesia militante unos hombres enseñen à otros, sin que le pidan el magisterio milagroso de Angeles.

tendent pas seulement à retirer du mal, mais encore à exciter au bien et à pousser au mieux, c'est-à-dire à ce qui est parfait. Quand une âme ressent un désir sincère de rompre avec le péché et de pratiquer la vertu, Dieu lui accorde toujours la grâce de se purifier et de s'élever, et, tant qu'elle sera fidèle et généreuse, sa providence fera pour la perfection ce qu'elle fait pour le salut : plutôt que de manquer à la bonne volonté, elle accomplira des miracles; elle donnera donc à cette âme un guide, ou bien elle y pourvoira par une lumière intérieure. « Quand on ne trouve personne au dehors capable d'instruire et de guider, dit saint Vincent Ferrier[1], alors la divine miséricorde y supplée par elle-même en tous ceux qui vont à Dieu d'un cœur humble et fervent[1]. »

[1] *De Vita spir.* c. 4 : Deficientibus eis et non inventis qui foras instruerunt, tunc pietas divina per se supplet quod exterius minime reperitur; si tamen corde humili et ferventi ad Deum accedunt.

CHAPITRE XXXV

PREMIER MOYEN EXTÉRIEUR · LA DIRECTION

2° CHOIX D'UN DIRECTEUR

Importance de ce choix. — Différentes manières de le faire. — Les qualités que l'on doit rechercher dans un directeur. — Il faut encore la sympathie. — Ne serait-il pas préférable que chaque fidèle s'adressât à son pasteur?

I. — « L'âme qui désire marcher en avant, sans risque de jamais revenir en arrière, doit, selon saint Jean de la Croix[1], bien examiner en quelles mains elle se remet; car on a bien raison de dire : Tel maître, tel disciple, et tel père, tel fils. Les inclinations du maître et ses affections s'impriment facilement dans l'âme du disciple. »

« Choisissez-en un entre mille, dit Avila; et moy je dis entre dix mille; car il s'en trouve moins que l'on ne sçauroit dire qui soient capables de cet office. »

Ainsi parle saint François de Sales[2].

Un bon choix, en effet, est difficile pour deux raisons :

[1] *Maximes et avis spirituels*, n. 189, 190, p. 426.
[2] *Introd.*, 1re p., c. 4, p. 43.

parce que le démon et la nature sont très intéressés à l'empêcher, et parce que les bons directeurs sont rares.

Et cependant ce point est de la première importance. Avec un directeur habile et expérimenté, les progrès seront sûrs et faciles ; avec un directeur médiocre, on avancera peu et péniblement ; avec un directeur mauvais, et il peut s'en rencontrer, on court le plus grand risque de se perdre.

Avant de procéder à ce choix, il faut donc prier beaucoup, demandant à la bonté divine de nous bien servir dans ce moyen si décisif pour le salut et la perfection.

II. — On peut procéder de trois manières pour adopter un directeur : prendre le premier venu, sous prétexte que tous, étant prêtres, doivent être réputés bons et capables; en préférer un par impression ; le préférer par raison.

Dans la première manière il n'y a point de choix, et l'on s'expose à être mal servi. La seconde peut être bonne, à la condition que l'impulsion intérieure vienne de Dieu. Mais, comme pour reconnaître sa provenance il faut la discuter, il s'ensuit qu'on ne doit jamais choisir par pure impression, mais par raison.

Choisir par raison, c'est se rendre compte des motifs qui font prendre tel directeur plutôt qu'un autre. On pèse dans la balance les considérants que le démon ou la nature suggèrent et ceux qui viennent de Dieu et de la grâce. La conséquence naturelle est qu'il faut écarter les premiers et céder aux seconds.

III. — L'examen et la discussion doivent porter sur ces deux points : les qualités indispensables d'un bon directeur, et l'ouverture que l'on éprouve à son égard.

Nous traiterons plus loin des obligations du directeur à l'égard des âmes ; présentement il suffit de signaler les notes qui doivent décider dans le choix d'un guide spirituel.

Selon sainte Térèse[1], il importe beaucoup que le père spirituel soit un homme circonspect, d'une grande intelligence et de beaucoup d'expérience. Si avec cela il possède une haute science, elle l'aidera merveilleusement. Cependant, si l'on ne peut avoir ces trois qualités, il faut préférer les deux premières. C'est aussi l'avis de saint Jean de la Croix[2]. D'après saint François de Sales[3], il le faut plein de charité, de science et de prudence; si l'une de ces trois parties lui manque, il y a du danger.

Le P. Guilloré[4] veut qu'il soit docte, spirituel et expérimenté. Le P. Scaramelli[5] demande la science, la pratique de la vertu, l'expérience.

Au fond, les conditions exigées pour une sage direction se ramènent à ces trois : la science, la piété et la prudence. Si l'une de ces qualités fait défaut, la direction, loin de servir, peut être un embarras et un écueil. Il faut aller à un directeur, avant tout parce qu'il est capable, qu'il est homme de Dieu et qu'il est plein de circonspection. Sans la science, il n'y a point de sécurité dans la doctrine et les décisions; sans piété, il n'y a ni zèle ni intelligence des choses divines; sans prudence, on n'aura ni conseil ni mesure.

IV. — Outre les qualités requises de la part du directeur, il faut encore dans le dirigé sympathie et ouverture.

Mais il faut distinguer deux sortes de sympathies : l'une naturelle, et l'autre surnaturelle. La première est inspirée par les qualités naturelles, comme sont les avantages du corps, les agréments de l'esprit, la distinction et l'aménité des manières, la bonté du cœur, tout ce qui donne de l'éclat au dehors.

[1] *Chemin de la perf.*, c. 5. — *Sa Vie par elle-même*, c. 13.
[2] *Max. et avis spir.*, n. 195, p. 427.
[3] *Introd.*, 1re p., c. 4.
[4] *Max. spir.*, l. 1, m. 1, § 2.
[5] *Dirett. asc.* n. 107 et seq.

De ces appâts, les seuls que l'on puisse discuter, sont ceux de l'esprit et du cœur, et il faudrait encore faire plus d'une réserve. Une intelligence clairvoyante et étendue, une volonté ferme et généreuse, une inclination mesurée à compatir, un sentiment exquis des convenances : toutes ces choses et autres semblables peuvent et doivent peser dans l'attrait qui incline vers un directeur.

Mais une imagination riante, la subtilité, l'afféterie, l'émotion du langage, l'attendrissement à la moindre expansion, une condescendance voisine de la faiblesse : tout cela engendre une sympathie suspecte et promet une direction dangereuse ou stérile.

La sympathie surnaturelle naît du désir d'aller à Dieu, mêlé à une sorte de pressentiment que l'on trouvera dans le directeur qui attire un appui et un secours pour opérer cette ascension vers Dieu. Ou bien encore il s'échappe de sa personne une influence secrète, indéfinissable, un je ne sais quoi qui calme, assouplit à l'action de la grâce, fait goûter les choses divines.

On comprend combien cette attraction facilite le travail et le résultat de la direction. Autant il en coûte de s'ouvrir à un directeur qui n'inspire point de sympathie, alors même qu'on ne peut lui refuser l'estime et la confiance ; autant il est doux et aisé de se communiquer à celui qui exerce sur nous cet attrait de grâce.

V. — Ce libre choix d'un directeur par chaque âme en particulier touche à une question délicate qui intéresse l'esprit paroissial et religieux.

D'après un ordre sagement établi par l'Église, les fidèles sont distribués par groupes qui portent des noms divers, et, à la tête de chacun de ces groupes, l'autorité ecclésiastique prépose des prêtres qui ont le soin et la responsabilité des intérêts spirituels de leurs sujets. La paroisse est la réunion ordinaire et comme primordiale. Au second

plan viennent les monastères et les communautés religieuses. Soustraire les âmes à cet ordre commun semble contraire à l'esprit et aux intentions de l'Église. Au lieu de conseiller aux chrétiens soucieux de leur perfection de choisir entre mille, ne vaudrait-il pas mieux leur montrer leurs pasteurs respectifs comme les guides providentiels qui ont grâce pour les conduire?

L'objection est, sinon sérieuse, du moins spécieuse.

Nous n'en disconvenons pas; en principe, il est à souhaiter que les âmes trouvent autour d'elles les secours spirituels dont elles ont besoin, et c'est l'ordre de la Providence qu'elles s'adressent de préférence, et pour la confession et pour la direction, aux prêtres qui ont la charge officielle et pastorale. Cela est d'autant plus désirable que, pour le plus grand nombre, ne pas avoir là où l'on est et où l'on vit le guide nécessaire, c'est en être presque irrémédiablement privé. Mais enfin, si on ne le rencontre pas là où il devrait être, qui peut blâmer d'aller le chercher ailleurs? Les âmes sont partout, et les bons directeurs sont fort rares, au dire des maîtres les plus autorisés dans les voies spirituelles : n'est-ce pas inviter chacun à chercher dans la multitude, près ou loin, le guide qui lui convient?

L'Église laisse la plus grande latitude pour la confession sacramentelle; à plus forte raison pour la direction intérieure. Elle pourvoit à la liberté des religieux et des religieuses, qui n'ont pas, comme les simples fidèles, la facilité de s'adresser à des prêtres de leur choix, en leur procurant plusieurs fois par an des confesseurs extraordinaires dont ils peuvent prendre les conseils.

Rien n'empêche d'ailleurs qu'on n'ait, outre son confesseur ordinaire auquel on fait l'aveu de ses fautes pour en recevoir l'absolution, un directeur à qui on recourt de temps en temps, selon les nécessités et les occasions, pour tout ce qui tient à l'avancement spirituel.

CHAPITRE XXXVI

PREMIER MOYEN EXTÉRIEUR : LA DIRECTION

3° LES RAPPORTS AVEC LE DIRECTEUR

Dans quelles dispositions il faut traiter avec le directeur. — Le respect inspiré par la foi. — L'ouverture de l'âme. — Vigilance pour ne rien mêler d'humain. — Le lieu et la manière de ces confidences. — Il ne faut rien cacher de tout ce qui intéresse la conscience, soit dans le passé, soit dans le présent. — La docilité, condition absolument indispensable. — La constance, dernière disposition nécessaire. — Inconvénients et dangers de l'inconstance. — Les cas où il serait bon de changer de directeur.

I. — Il faut maintenant traiter avec ce directeur choisi entre mille, et régler les relations que l'on doit avoir avec lui. Pour recueillir de ces rapports les fruits qu'ils sont destinés à produire, on doit y apporter les quatre dispositions suivantes : respect, ouverture, docilité et constance.

II. — Le premier devoir est le respect, un respect qui élève au-dessus de l'homme. Le directeur ne doit pas être envisagé comme un homme, mais comme un ange que Dieu donne pour conduire, ou plutôt comme Jésus-Christ lui-même, dont il gère les intérêts et tient la place. S'il a des défauts extérieurs qui témoignent trop visible-

ment de son humanité, loin de s'y arrêter, il faut considérer que ce n'est point à raison de telle ou telle infirmité qu'il est notre guide, mais uniquement en tant qu'il représente Dieu, et que Dieu nous a confiés à sa garde.

« Or ce doit tousjours estre un ange pour vous, dit saint François de Sales[1]; c'est-à-dire, quand vous l'aurez trouvée, ne la considerez pas, cette guide spirituelle, comme un simple homme, et ne vous confiez point en icelle, ny en son sçavoir humain, mais en Dieu, qui vous favorisera et parlera par l'entremise de cet homme, mettant dans le cœur et dans la bouche d'iceluy ce qui sera requis pour vostre bon-heur : si que vous le devez escouter comme un ange qui descend du ciel pour vous y mener. »

Avec cet esprit de foi, le respect envers le directeur est facile, et l'on évitera sans peine dans les rapports avec lui tout ce qui sent l'humain, et plus particulièrement ce qui engendre la familiarité.

III. — La révérence ne doit pas empêcher l'abandon et l'ouverture, également nécessaires.

Le but de la direction est de retirer du mal et de faire avancer dans le bien. Pour l'atteindre, le directeur doit donc connaître : et le mal auquel nous avons cédé ou auquel nous sommes inclinés, et le bien dont nous sommes capables et que Dieu demande de nous. Il ne peut connaître sûrement ces deux choses qu'autant que nous lui ouvrirons tout notre intérieur. Dans l'ordre de l'âme et des choses surnaturelles, il ne faut pas avoir pour lui de secrets. Voilà pourquoi ceux qui posent pour condition d'un engagement ou d'une affiliation quelconque, dans l'ordre de la piété, qu'on s'en cachera de son directeur, sont ennemis ou ignorants des règles les plus élémentaires.

[1] *Introduct.*, 1re p., ch. 4.

de la direction. Nous en parlons sciemment, pour en avoir rencontré sur notre chemin, là même où l'on enseigne à conduire.

« Traictez avec luy, continue saint François de Sales[1], à cœur ouvert, en toute sincerité et fidelité, luy manifestant clairement vostre bien et vostre mal, sans feintise ny dissimulation : et par ce moyen vostre bien sera examiné et plus asseuré, et vostre mal sera corrigé et remedié; vous en serez allegée et fortifiée en vos afflictions, moderée et reglée en vos consolations; ayez en luy une extresme confiance meslée d'une sacrée reverence, en sorte que la reverence ne diminuë point la confiance, et que la confiance n'empesche point la reverence; confiez-vous en luy avec le respect d'une fille envers son pere, respectez-le avec la confiance d'un fils envers sa mere : bref, cette amitié doit estre forte et douce, toute saincte, toute sacrée, toute divine et toute spirituelle. »

IV. — Ici encore il faut veiller pour ne point sortir des limites. L'homme est ainsi fait, que, à mesure qu'il se rapproche pour s'ouvrir et s'abandonner, il est tenté d'oublier le respect et la vénération, et qu'en observant les exigences de la dignité, il devient moins confiant et moins expansif. Le moyen de concilier ces deux sentiments est de ne jamais perdre de vue que le directeur tient la place de Dieu, à qui nous donnons, avec une égale facilité, et la confiance et le respect.

Il convient donc de ne point entremêler les entretiens profanes dans l'exercice même de la direction. Ce n'est pas que, dans quelques visites rares faites au directeur par bienséance, on ne puisse l'entretenir de choses temporelles, et même prendre son conseil sur des situations difficiles qui n'intéressent pas immédiatement la perfection. Mais,

[1] *Introd.*, 1re p., ch. 4.

en général, si l'on veut laisser à la direction sa vertu surnaturelle et tout son arome de piété, il faut la réserver exclusivement pour l'âme et pour Dieu.

V. — Le lieu et le temps de ces confidences, surtout s'il s'agit des femmes, sont les mêmes que pour la confession. La direction hors du saint lieu, en tête à-tête, alors même que les portes resteraient ouvertes et que l'on pourrait être aperçu du dehors, est pleine d'inconvénients. La pénitente ne peut se mettre à genoux qu'en attirant l'attention, et même, dans cette attitude, les dangers sont à peine amoindris. Ceux qui permettent ou conseillent les entretiens en dehors du saint tribunal ajoutent des recommandations qui en montrent assez le péril [1].

La direction peut se faire par lettres; mais, dans ces écrits, il importe que les uns et les autres veillent à ne rien exprimer qui sente les épanchements humains. Ces

[1] Guilloré, *Max. sp.*, m. 1, l. 1 : Rendez de temps en temps vos visites à votre directeur, Théonée, et les faites réglément : cent raisons vous y obligent *hors de confession*. Le temps de ce sacrement ne souffre pas de longs discours pour recevoir tous les avis nécessaires à votre perfection... Mais vous me demandez la manière de faire ces visites. Je réponds qu'il faut apporter un esprit simple et candide dans la communication de son cœur; qu'on n'y doit jamais parler de certaines matières que souffre uniquement le secret de la confession. Ah! que ce poison est dangereux, et que pareilles ouvertures ont fait périr d'âmes! Que vous ne devez jamais être sans témoin avec un directeur; hélas! que cette solitude a occasionné de funestes naufrages! que vous ne devez jamais traiter que des affaires de votre âme, et après cela vous congédier vous-même; car les petites nouvelles et les affections naturelles s'y glissent si facilement de soi-même, si l'on n'y veille attentivement, qu'après quelques mots de Dieu on dégénère en cent inutilités qui font la matière de ces entretiens; que le temps de ces visites doit être fort court; car la nécessité de son âme doit obliger un pénitent à voir son directeur, et les choses nécessaires ne demandent pas des heures et des heures, comme il arrive très souvent. Aussi est-ce dans ces longs entretiens que l'on apprend à se familiariser l'esprit, les visages et la voix, d'où naissent quelquefois d'étranges désordres comme d'une source fatale; qu'enfin une personne doit tellement parler à son directeur, quelque saint qu'il puisse être, qu'une honnête pudeur lui couvre toujours le front, que jamais elle ne s'apprivoise avec un homme, et qu'elle soit toujours si bien composée, qu'à peine en connaisse-t-elle les traits du visage.

précautions extérieures et cette réserve sont moins nécessaires lorsque l'on a affaire avec des hommes : elles s'imposent entre personnes de différent sexe.

VI. — La pleine ouverture que l'on doit avoir pour le directeur demande qu'on lui dévoile entièrement tout ce qui intéresse la conscience[1]. Cette connaissance est nécessaire pour une conduite éclairée et prudente. Et il ne s'agit pas seulement, comme dans la confession sacramentelle, des péchés graves ou légers, mais encore des inclinations mauvaises, des tentations, des attraits et des actes de vertu. Le directeur doit connaître les ravages que le mal a faits dans l'âme et les dangers qui la menacent, comme aussi toutes les ressources dont elle dispose pour le bien.

Au début de la direction, il convient donc de faire une confession générale qui embrasse tous ces points de vue, moins pour préciser le nombre et le détail de ses fautes que pour mettre à découvert l'état de l'âme et ses dispositions pour la vertu. Et dans la suite on ne dissimulera rien de ses actes et de ses tendances, de ses efforts et de ses faiblesses, de ses progrès et de ses relâchements, disant en toute sincérité ce que l'on croit utile pour éclairer la conduite du directeur, répondant à ses questions, dissipant autant qu'on le peut les ombres et les ambiguïtés[2]. Alors seulement on peut se promettre la lumière et la sécurité.

[1] Schram, *Theol. myst.* § 343, t. 2, p. 10 : Magistro huic spirituali ratio conscientiæ propriæ sincera, plena, et primo quidem de tota vita præterita, in posterum autem in quantum magistro placuerit, reddenda est.

[2] Schram, *ibid.* sch. 1 : Licet communiter expediat in ratione conscientiæ reddenda incipere a confessione generali et eamdem rationem continuare, frequentando confessiones apud eumdem confessarium, absolute tamen unum munus ab alio, scilicet confessionem et rationem conscientiæ excipiendi, est distinctum et separabile : nam pro confessione solum exigitur et sufficit accusatio omnium et singulorum peccatorum, saltem gravium, non vero peccatorum venialium, tentationum, passionum et virtutum manifestatio. E contra pro ratione conscientiæ reddenda, hæc omnia aperienda sunt, etc.

VII. — La docilité envers le directeur est de toutes les dispositions la plus urgente. La direction n'a pas d'autre objet que de soumettre à la conduite d'un guide dont on accepte les lumières, les exhortations et les ordres. Les paroles par lesquelles Notre-Seigneur déclare son identité avec les apôtres conviennent également aux directeurs des âmes : « Qui vous écoute m'écoute, et qui vous méprise me méprise[1]. »

« Si vous avez trouvé le maître qu'il vous faut, dit saint Basile[2], vomissez, pour ainsi parler, votre volonté propre, n'en gardez rien en vous ; et, quand vous aurez fait cela, livrez-vous tout à lui, pour être entre ses mains comme un vase très fidèle qui garde intactes de toute altération les vertus qu'il y mettra en réserve, à la louange et à la gloire de Dieu... Tenez constamment cette conduite, de ne rien faire sans son assentiment. Tout ce que vous vous permettez à son insu est un vol et un sacrilège, qui causeront votre perte, loin de vous être d'aucun avantage. »

Saint Laurent Justinien demande non seulement l'obéissance, mais le renoncement à l'esprit propre. « Qu'il laisse, dit-il[3], tout son jugement et toute discussion intérieure à l'arbitre de celui auquel il s'est livré, au point de louer ce qu'il approuve et de condamner ce qu'il condamne. Qu'il

[1] *Luc.* x, 16 : Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit.

[2] *Serm. de abdic.* : Si talem quempiam nactus fueris, tum vero voluntatem tuam omnem expuito ac foras projicito : atque ubi hoc feceris, dede te illi ut sincerissimum veluti vas quoddam huc existas, qui, quæ in te infundantur virtutes, ad laudem Dei gloriamque, ab omni vitio castas conserves..., hoc apud te constanter teneto, ut nihil omnino quidquam præter illius sententiam facias. Quidquid enim eo insciente facis, id furtum ac sacrilegium est, tibique exitium, non autem utilitatem ullam asportat.

[3] *De Discipl. mon.* c. 7 : Omne suum judicium et deliberationem in ipsius cui se tradiderit relinquat arbitrio, ut quod hic approbaverit, et ipse laudet, et quod condemnaverit, ipse similiter condemnet. Deum vero in illo loquentem non dubitet, illique tanquam Christo subesse non abhorreat, quia de se confidentem et propter se submittentem se nunquam deseret Dominus.

soit convaincu que Dieu parle en lui, qu'il n'ait pas plus de honte de lui être soumis qu'à Jésus-Christ même, parce que le Seigneur n'abandonne jamais celui qui se confie en lui et pour lui se soumet au joug. »

Autant il faut ouvrir les yeux pour bien choisir son guide, autant il faut les fermer dès qu'on est sous sa conduite[1]. C'est une règle essentielle[2]. Une seule réserve est à faire : c'est si l'on recevait des ordres ou des conseils manifestement opposés à la loi de Dieu, à la foi ou aux devoirs essentiels de son état.

Ce ne serait pas non plus manquer de soumission que de faire connaître les répugnances que l'on éprouve à obéir, ou les inconvénients que l'on appréhende de la conduite tracée par le directeur : c'est de l'ouverture et de la prudence.

VIII. — La constance est encore nécessaire pour assurer le fruit de la direction, et, sans elle, les autres dispositions demeureraient sans résultat.

Il ne faut pas facilement changer de directeur. Saint François Sales[3] insiste sur ce point : « Mais je vous dis derechef, demandez-le à Dieu, et, l'ayant obtenu, benissez sa divine Majesté, demeurez ferme, et n'en cherchez point d'autres, ains allez simplement, humblement et confidem-

[1] Schram, *Theol. myst.* § 355, t. 2, p. 23 : Facta jam electione magistri spiritualis, illi tota conscientia committenda est, ejusque dictis plenissima obedientia standum... Ratio est, quia sicuti electio magistri debet esse oculata, sic obedientia electo præstanda debet esse quodammodo cæca; non enim minus imprudens foret qui ducem viæ, vel medicum in rebus terrenis eligeret, ignorans an illi fidere posset, quam qui jam electo fidere recusaret.

[2] J. Lopez Ezquerra, *Luc. myst.* tr. 1, c. 12, n. 111 : Cum igitur rite et recte ministerium animæ assumpserit, debet eam primo monere quod in omnibus et per omnia debet obedire, ejusque consilio et directioni acquiescere, ita ut jam amplius in ea non sit velle vel nolle, præter id quod illi visum est. Quod si recusaverit ita obedire, ad suam directionem non admittat, ne cum illo oleum et operam perdat.

[3] *Introduct.*, 1re p., ch. 4, p. 44.

ment; car vous ferez un tres heureux voyage. » Et ailleurs : « Ne changez pas aysement de confesseur; mais en ayant choisi un, continuez à lui rendre compte de vostre conscience aux jours qui sont destinés pour cela, luy disant naïfvement et franchement les pechez que vous aurez commis; et de temps en temps, comme seroit de mois en mois, ou de deux mois en deux mois, dites-luy encore l'estat de vos inclinations, quoy que par icelles vous n'ayez pas peché, comme si vous estiez tourmentée de la tristesse, du chagrin, ou si vous estiez portée à la joye, aux desirs d'acquerir des biens, ou semblables inclinations[1]. »

IX. — Des changements fréquents empêchent l'avancement dans la perfection, parce qu'à chaque nouveau directeur tout est, pour ainsi dire, à recommencer. Ils accusent aussi de l'inconstance, de l'insoumission, de la curiosité, et, quand ils ont pour motif la honte que l'on éprouve à confesser des chutes et des rechutes, ils sont plus funestes encore; car ils livrent sans défense à la tentation de retomber dans les fautes et les imperfections du passé, en supprimant le frein salutaire de la confusion.

Citons le P. Guilloré, exposant et résumant toutes ces considérations.

« Ne soyez pas de ces personnes qui changent facilement, ou parce que la honte les y porte après quelques fautes considérables, ou parce qu'elles se dégoûtent aussitôt, n'étant pas conduites selon leurs idées, ou parce qu'elles sont attirées par la nouveauté de quelque homme qui a réputation.

« Cette inconstance est grandement préjudiciable à l'âme, car il n'est rien qui entretienne les mauvaises habitudes comme cette facilité à changer de directeur, d'autant que par ce moyen on évite la confusion; et, la confu-

[1] *Introduct.*, 2e p., ch. 19, p. 158.

sion étant évitée, elle fait que l'on retombe sans crainte et impunément dans ces mêmes désordres. Et puis n'est-ce pas ainsi que les maladies de l'âme ne sont jamais bien connues, passant par tant de mains différentes? Cela étant, comment pourra-t-on appliquer les remèdes à un mal caché? Il ne se peut, non plus qu'un malade ne peut recevoir la guérison, lorsqu'à tout moment son impatience le fait changer de médecin.

« J'ajoute qu'il faut de grandes raisons pour changer un directeur dont on a fait le choix avec beaucoup de précaution et que l'on a reçu comme de la main de Dieu; car on ne doit pas facilement défaire ce que Dieu a établi. Il faut éviter l'inconstance de certaines personnes qui vont selon les occasions, qui se sollicitent et briguent les unes les autres pour leurs directeurs, et qui veulent effleurer tous les spirituels [1]. »

X. — Toutefois il peut se rencontrer des cas où il serait utile, nécessaire même de changer de direction.

Si l'on s'aperçoit que les rapports avec le directeur deviennent trop humains, surtout qu'il est ou que l'on devient pour lui un sujet de tentation, Dieu ne peut que bénir la rupture. Mais ici il faut faire attention d'éviter tout scrupule. Quand une âme rencontre un saint prêtre qui l'entend, la connaît et la dirige sûrement et activement, il est tout naturel qu'elle s'attache à lui et ressente les sentiments d'une véritable affection.

« Le plus simple en ces rencontres; disait sainte Térèse à ses filles [2], est de ne pas discuter dans son esprit si l'on aime ou si l'on n'aime pas. Aime-t-on, tant mieux; car, si l'on s'attache à ceux qui font quelque bien au corps, pourquoi n'affectionnerait-on pas celui qui s'occupe et travaille à faire du bien à l'âme? Je tiens, au contraire, pour

[1] *Max. spir.*, m. 1, l. 1, § 3.
[2] *Chemin de la perf.*, ch. 4.

un grand moyen d'avancer d'aimer ainsi un confesseur, quand il est saint et spirituel et s'efforce de nous faire progresser; car notre faiblesse est parfois telle, qu'il nous aide beaucoup à faire de plus grandes choses pour le service de Dieu. »

La sainte ajoute avec un grand sens : « Le meilleur serait qu'il ne se doute pas qu'on lui porte de l'affection, et qu'on ne lui en parle point. Mais le démon met en œuvre tous ses artifices pour persuader le contraire, à ce point qu'il semble qu'on n'ait pas autre chose à confesser et que l'on doit s'en accuser. Pour moi, je voudrais qu'elles crussent que ce n'est rien et n'en fissent aucun cas. »

Il ne faudrait pas hésiter à se séparer d'un directeur qui professerait une mauvaise doctrine, ou en qui on constaterait quelque dérèglement notable, comme aussi s'il manque de la science compétente, s'il devient manifestement indifférent ou trop faible; à plus forte raison, quand il pousse à violer la loi de Dieu ou les règles établies [1].

Un directeur qui défendrait de s'adresser jamais à un autre et prétendrait lier sur ce point la liberté par un vœu ou une simple promesse, au lieu de retenir, devrait plutôt inspirer de la méfiance [2].

Enfin un dernier cas où il pourrait être expédient d'abandonner un directeur, c'est lorsque le cœur se ferme à son égard sans qu'on puisse surmonter cette répugnance. L'ouverture et l'abandon sont absolument nécessaires : au directeur, pour connaître et conduire; au dirigé, pour se communiquer et obéir.

[1] *Chemin de la perf.:* Mas si en el confessor se entendiere và encaminado à alguna vanidad, todo lo tengan por sospechoso.

[2] Schram, *Theol myst.* § 397, t. 2, p. 26 : Quamquam vero communiter expediat, ut quis *uni soli* idonco sui directionem committat, hoc tamen non ita fiat, ut nimium se illi *alliget,* sed *indifferens sit,* ab illo carendum, et liber ad alium consulendum, vel unum pro alio relinquendum... Ratio est, tum quia revera possunt occurrere causæ, quæ non ex levitate, sed ex gravi motivo alium vel consulere, vel eligere postulant, etc.

CHAPITRE XXXVII

PREMIER MOYEN EXTÉRIEUR : LA DIRECTION

4° QUALITÉS D'UN DIRECTEUR

I. — La science.

Les quatre conditions d'une sage direction : la science, la piété, le zèle et le discernement des esprits. — Nécessité de la science. — La science compétente. — La science éminente. — L'expérience complète la science. — Sans la doctrine, la pratique ne peut servir de règle.

I. — Selon une parole célèbre du pape saint Grégoire[1], « l'art des arts, c'est le gouvernement des âmes : » art difficile, laborieux, redoutable, qui impose au directeur spirituel de grands devoirs et une lourde responsabilité, mais aussi qui lui prépare, s'il l'exerce fidèlement, une magnifique récompense : les âmes qu'il aura sanctifiées seront sa couronne.

Il lui importe donc de satisfaire à toutes les conditions d'un sage et fécond ministère.

La première est une connaissance exacte de la doctrine et des règles à appliquer dans la direction.

[1] *Pastor.* l. 1, c. 1 : Ars artium regimen animarum.

La seconde est de pratiquer soi-même la perfection qu'il enseigne, et de marcher dans les voies où il introduit les autres.

La troisième est un zèle ardent pour procurer l'avancement spirituel des âmes.

Enfin il est une dernière condition qui applique la science, dirige la sainteté, règle l'action et formule à elle seule la première et la dernière loi de la direction spirituelle : c'est le discernement des esprits.

Pour bien remplir sa tâche, le directeur doit donc être docte, spirituel, zélé et prudent : il lui faut le savoir, la piété, le zèle et le discernement.

Nous consacrerons un chapitre à chacun de ces points de vue.

II. — La science est absolument nécessaire au directeur.

Sans une connaissance convenable de la doctrine chrétienne et des règles de la sainteté, il est impossible qu'il nourrisse les âmes du pain de la vérité et qu'il conduise sûrement dans les voies de Dieu; il ne sera qu'un faux docteur, un guide aveugle et imprudent.

« Je demande au nom de Notre-Seigneur à celle qui sera supérieure, disait sainte Térèse[1], de tâcher toujours d'obtenir de l'évêque ou du provincial, pour elle et ses religieuses, cette sainte liberté de communiquer de son intérieur avec des personnes doctes, principalement si leurs confesseurs ne le sont pas, quelque vertueux qu'ils puissent être. Car Dieu les garde de se conduire en tout par un confesseur ignorant, quoiqu'il leur paraisse spirituel et qu'il le soit en effet. La science sert extrêmement pour donner lumières en toutes choses, et il n'est pas impossible de rencontrer des personnes qui soient tout ensemble et savantes et spirituelles. »

[1] *Chemin de la perf.*, ch. 5.

III. — Quelle est cette science absolument requise, et celle qui serait désirable dans les prêtres chargés de la direction spirituelle des âmes?

Tout directeur doit au moins posséder la science compétente, qui consiste à suffire par soi-même aux cas ordinaires et communs, et dans les autres à savoir douter; puis, le doute soulevé, à résoudre les difficultés, soit par une étude personnelle, soit en prenant conseil; ou bien à renvoyer à de plus capables.

Par conséquent, quiconque aborde ce ministère de la direction ne peut ignorer ce qui est strictement nécessaire pour entendre les confessions; et, selon Schram[1], il faut encore davantage.

En effet, outre la théologie scolastique, qui embrasse ce qui regarde la foi; outre la théologie morale, qui traite des lois divines et humaines et des différentes manières de les violer, science indispensable au confesseur, le directeur doit connaître les principes élémentaires de la spiritualité[2] : en quoi consiste la perfection, à quoi et qui elle oblige, les obstacles à écarter, les moyens à mettre en œuvre. Et, dans l'ordre des phénomènes mystiques, le moins qu'on puisse lui demander est qu'il sache respecter et douter. Il y en a qui admettent tout, il y en a qui rejettent tout : l'imprudence est la même. Saint Paul donne la règle[3] : « Ne

[1] *Theol. myst.* § 346, t. 2, p. 14 : Ex modo dictis fluit secundo magistrum spiritualem, per se loquendo, quærendum esse qui doctrina non vulgari et ad rem faciente polleat... Sane si omni confessario scientia requiritur pro qualitate pœnitentium multo major, nec vulgaris in magistro ad perfectionem manu ducente, necessaria erit, etc.

[2] J. Lopez Ezquerra, *Lucern. myst.* n. 46 : Præcipue tamen debet esse doctus in scientia spiritus, ut fundamentaliter noscat modos quibus anima suas operationes producit; ad quos notitiam omnium virium, potentiarum et habilitatum ejus habere debet, simulque modum quo in eis spiritualia infundantur, et scopulos, pericula et procellas, quæ in hoc mare magno spiritus evenire contingunt.

[3] *I Thess.* v, 20-21 : Prophetias nolite spernere; omnia probate, quod bonum est tenete.

méprisez point les communications surnaturelles, mais éprouvez tout, et retenez ce qui est bon. » Or pour distinguer il faut connaître.

Le directeur doit être versé dans la connaissance des âmes, savoir ce qui convient à chaque tempérament, aux différentes conditions, aux divers états : aux commençants, à ceux qui progressent, aux parfaits ; les manières dont les âmes s'éloignent de Dieu, les procédés à suivre pour les éclairer, les ramener, les dominer, les conduire[1].

Il est difficile d'assigner la limite précise de cette science convenable ; mais qui ne voit que sans elle la direction ne peut être ni éclairée ni prudente, et par conséquent autorisée ?

IV. — Si la science éminente n'est pas rigoureusement exigée de tous et de chacun, il est à désirer que le nombre des prêtres qui la possèdent soit considérable. Ceux-là du moins qui par leur charge ont à conduire des âmes vouées à la vie parfaite et contemplative, ou à donner leur avis sur les difficultés de la direction spirituelle, sont obligés de s'instruire plus à fond pour être à la hauteur de leur ministère.

V. — La science a besoin de la sanction et des clartés de l'expérience. La rigueur dogmatique ne convient pas au gouvernement des âmes. Il ne s'agit pas seulement ici d'une science ; c'est un art, c'est-à-dire une science pra-

[1] J. Lopez Ezquerra, *Luc. myst.* n. 46 : Insuper debet cognoscere animorum conditiones, genios, aptitudines et humores ; quia cum fere nulla sit, quæ sit alii consimilis, et Dominus earum aptitudini et capacitati se accommodet, ideo eas per diversas vias ad se trahit, et necessarium est quod magister aliquam saltem notitiam habeat singularum : quare debet plures mysticorum libros revolvere, in quibus per assiduum studium versatus sit, ut id de quo experientiam non habet, a doctorum experientia et doctrina accipiat, et pro certo habeat quod, his nonobstantibus, quotidie multa reperiet quæ neque in libris legerit, nec in seipso expertus sit, et tunc opus erit alios interrogare, in quibus licet aliquando lucem non inveniat, propter suam humilitatem a Deo liberaliter illuminabitur.

tique qui exige, avec la connaissance des principes, celle des sujets auxquels il faut les appliquer, des circonstances qui leur conviennent. Il faut une pondération, une mesure que la seule théorie ne peut donner, qui ne peut être que le fruit de l'expérience.

VI. — Mais ce serait une erreur grossière, et plût à Dieu qu'elle fût rare! de penser que le bon sens et la pratique suppléent la science. Sans la doctrine, le bon sens est court, et la pratique ne mérite pas le nom d'expérience ; elle n'a d'autre valeur que celle d'un fait : conforme aux principes, il est bon; contraire, il est mauvais[1].

Le vrai directeur commence par étudier les règles, faites du dogme et du droit purs, des tempéraments que réclament la liberté, les forces et les dispositions humaines, des conseils et des méthodes des maîtres. Il suit ces règles avec tout le discernement dont il est capable, toujours attentif aux résultats qui l'éclaireront, non pas précisément sur la vérité et la justesse des principes, mais sur la convenance et la fécondité de leur application. C'est ainsi que l'expérience sert de contrôle à la science.

L'alliance de la doctrine et de l'expérience constitue le grand art de la spiritualité : trésor inestimable, auquel

[1] Joly de Choin, *Instr. sur le Rituel de Toulon*, t. 1, p. 330 : Il faut plaindre les pénitents qui tombent entre les mains des confesseurs qui s'imaginent pouvoir tout décider par le bon sens, par l'expérience seule, et sans l'étude, auxquels on doit appliquer ce que dit l'Esprit-Saint (*Prov.* xxvi, 12) : *Vidisti hominem sapientem sibi videri? Magis illo spem habebit insipiens.* La longue expérience dans un confesseur qui est sans étude et sans science n'est proprement qu'une vieille habitude d'erreur; et on doit moins espérer d'un confesseur ancien et ignorant que d'un autre plus jeune qui n'a ni science ni expérience. A la vérité, ni l'un ni l'autre n'est capable de conduire; mais, dans celui-ci, il ne faut que semer ou planter; il craint de manquer et il consulte; il a de la docilité, il pourra devenir maître. Mais, dans le confesseur ancien et ignorant, il faut arracher et détruire ce qu'il y a de mauvais avant que de l'instruire; et comme il présume de sa longue expérience, quoique irrégulière, il est à craindre qu'il ne puisse être ni disciple ni maître.

conviennent admirablement ces paroles du Sage[1] : « L'or et les perles sont des choses précieuses; plus précieuse encore est la parole de l'homme savant. »

[1] *Prov.* XX, 15 : Est aurum et multitudo gemmarum, et vas pretiosum labia scientiæ.

CHAPITRE XXXVII

PREMIER MOYEN EXTÉRIEUR : LA DIRECTION

4° QUALITÉS D'UN DIRECTEUR

2. — La piété.

La piété envers Dieu. — Elle se révèle dans un directeur par le soin qu'il prend de sa sanctification personnelle. — Elle lui inspire sympathie et dévouement pour les âmes. — Le directeur dépourvu de piété expose son salut. — Son action du moins cesse d'être surnaturelle. — Il ne sanctifie pas les âmes, et il peut les perdre. — Ministère fécond d'un directeur pieux. — Ses progrès dans la perfection.

I. — La piété dont Dieu est l'objet est une inclination du cœur qui nous porte à aimer Dieu comme notre père; c'est l'hommage filial de la créature envers son Créateur, source de son être et de sa vie. Ce n'est pas seulement une forme de la vertu humaine, c'est un des sept dons du Saint-Esprit[1], don merveilleux qui introduit en nous ce divin Esprit, et nous fait pousser, ainsi que l'enseigne

[1] S. Thomas, 2.2, q. 121, a. 1, ad 1 : Pietas quæ exhibet patri carnali officium et cultus est virtus; sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

saint Paul[1], ce cri des enfants adoptifs : « Mon Père, mon Père ! »

La piété donne donc à l'âme un sentiment de Dieu, profond, affectueux, filial, qui l'incline à l'aimer, à l'honorer, à le servir, et à faire reconnaître et bénir son doux et paternel empire.

II. — La piété dans un directeur se révélera par ce sentiment filial et dominant de Dieu, et par conséquent par un grand zèle pour sa sanctification personnelle. Cette note peut se formuler ainsi : s'occuper de son âme avant tout, pour aimer Dieu et le servir filialement.

Cette préoccupation de l'esprit et ce mouvement du cœur, s'ils sont sincères, auront un double effet : détacher de la créature, et unir à Dieu. La vraie piété suppose donc dans un directeur qui la possède la mortification des sens et l'esprit d'oraison[2]. Livrée aux impressions sensibles, une âme ne s'appartient pas, et elle appartient encore moins à Dieu ; sans la prière qui l'élève et la fixe en haut, elle doit fatalement retomber sur elle-même et sur les choses inférieures.

La pratique de la mortification et de l'oraison introduisent le directeur dans les voies spirituelles où il doit servir de guide. Il parle aux âmes le langage qu'il se tient à lui-même ; il a le sentiment et l'intelligence de ce qu'elles éprouvent quand elles vont à Dieu, parce qu'il en a l'expérience[3].

[1] *Rom.* VIII, 15 : Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba (Pater).

[2] Ste Thérèse, *Liv. des fondat.*, ch. 3 : Si les directeurs ne sont pas des hommes d'oraison, la science leur servira peu.

[3] Surin, *Dial. spir.*, l. 5, ch. 7 : Votre confesseur peut être un fort habile théologien, et fort peu instruit des matières de la vraie spiritualité, qui est pourtant la science nécessaire pour conduire les âmes à la perfection. La raison est que la spiritualité consiste en des choses dont on ne traite point dans les écoles. On y enseigne bien les fondements de toutes les vérités spirituelles... Mais comme, pour faire une maison, ce n'est pas

La note caractéristique de la piété sacerdotale, qui résume toutes les autres, est une grande union à Dieu dans les actes de la vie ordinaire, et principalement pendant l'exercice même de la direction. Pour conduire son âme et celle des autres, le directeur pieux n'a qu'une règle : Dieu; il va à Dieu, et il mène à Dieu.

III. — Le don de la piété imbibe le cœur de bienveillance et d'affabilité envers le prochain; il communique une tendre compassion pour les pécheurs, ennemis de Dieu et privés de son amour. La marque de la paternité divine imprimée dans toutes les âmes les rend chères à l'âme pieuse, qui les considère comme ses sœurs.

On comprend les grands effets de zèle que ce sentiment est capable de produire dans un cœur sacerdotal, et l'on s'explique l'angoisse de saint Paul voulant sauver ses frères en Israël[1] : « J'ai en moi une tristesse profonde, et une douleur continuelle me déchire le cœur, jusqu'à m'inspirer de devenir moi-même anathème pour mes frères, qui sont mes proches selon la chair. »

Ces effusions de la piété inclinent vers toutes les créatures, même inanimées, parce qu'elles sont les œuvres de Dieu, et les fruits, pour ainsi dire, de sa paternité[2]. Saint François d'Assise appelait toutes les créatures ses sœurs, et les invitait à bénir leur Créateur.

assez d'avoir fait de bons fondements, et qu'il faut en bâtir les appartements, en élever le toit, et puis la meubler; de même, pour l'édifice spirituel, il ne suffit pas d'en avoir jeté les fondements par une solide doctrine de la théologie scolastique, il faut achever l'ouvrage; il faut apprendre la manière de se corriger de ses défauts, de bien faire l'oraison mentale, de se garder des illusions, de pratiquer l'abnégation intérieure, de découvrir et d'arracher les plus secrètes fibres de l'amour-propre, de marcher sûrement par les degrés de la contemplation quand on y est attiré; or ce n'est pas la théologie scolastique qui enseigne cela.

[1] *Rom.* IX, 2-3 : Quoniam tristitia mihi magna est et continuus dolor cordi meo. Optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis, qui sunt cognati mei secundum carnem.

[2] HARPHIUS, *Myst. theol.* l. 2, c. 38, p. 3.

IV. — La piété est nécessaire au directeur pour trois raisons principales : sans piété, le directeur court les plus grands risques pour son propre salut, et il devient une occasion de ruine pour les autres; avec la piété, au contraire, son ministère est pour lui et pour les âmes une source incomparable de grâces, et une cause très active de perfection.

En premier lieu, le directeur dépourvu de piété s'expose à perdre son âme.

En dehors de l'esprit de foi et de l'amour de Dieu, le commerce avec les âmes devient purement naturel. On s'attache ou l'on se dégoûte selon que l'on trouve de la satisfaction ou de la peine. En s'attachant aux âmes pour sa propre jouissance, on retient un bien qui devait aller à Dieu, et l'on encourt les anathèmes de ce Dieu, extrêmement jaloux quand il s'agit des âmes. Si l'on se dégoûte, on néglige, tout en s'y maintenant, des fonctions d'où dépendent la perfection et le salut de plusieurs, et l'on assume la responsabilité de leur vie tiède et de leur sort éternel.

Ce ministère, tout divin qu'il est par la fin qu'il poursuit et par la grâce qui l'accompagne, met en présence de tout ce qui peut troubler la pureté du cœur et éveiller les passions. La vertu elle-même ne triomphe pas aisément; sans vertu, il y aura des ruines. Tous les périls inhérents à la confession se rencontrent ici, et d'autres encore[1]. Les confidences de la direction ne livrent pas seulement le secret des chutes, des faiblesses et des tentations, ce qui déjà

[1] S. Liguori, *Prax. confess.*: Introd. Et cum *bonitatem* dico, non hic intelligo illam solam habitualem, quæ simplicem gratiæ statum, sed positivam bonitatem, quæ ministrum Pœnitentiæ decet, cui tanquam nutrici duplex alimentum opus est, unum ad sui, alterum ad prolis sustentationem... Debet enim tot peccatorum ulcera tractare, quin se deturpet : cum mulieribus et adolescentibus sæpe versari, earum confessiones de iis rebus, de quibus magnopere erubescunt, excipiendo, quin sibi aliquid damni evenisse sentiat.

constitue un danger sérieux à ne regarder les choses qu'au point de vue naturel ; mais elles révèlent encore les sentiments nobles et élevés, tout ce qui peut jaillir du fond de l'âme humaine, transformée par la grâce, de générosité délicate, de pure tendresse, d'élans magnanimes. Ce sont là autant de charmes qui émeuvent, attirent, attachent le cœur ; et le cœur, une fois captivé, glisse par une pente imperceptible de l'amour spirituel à l'amour naturel, et de celui-ci à l'amour charnel[1]. Seule la piété maintient dans la région de l'âme et des choses divines.

Indépendamment des périls qui tiennent aux fonctions et aux relations humaines, c'est une anomalie monstrueuse de pousser à la piété par son ministère, tandis qu'on en est soi-même dépourvu. « C'est une sorte de nécessité, dit saint Grégoire le Grand[2], pour ceux qui ont à dire des choses élevées, d'avoir à les montrer dans leur vie. » Et ailleurs[3] : « Étrange abus, qu'on ose se faire le juge de la vie d'autrui, quand on ne sait pas régler la sienne. » — « Chose monstrueuse, dit à son tour saint Bernard[4], qu'une langue disant des magnificences, et des mains oisives, de beaux discours et des fruits nuls. »

V. — En admettant que le salut du directeur ne soit pas essentiellement compromis par l'absence de piété, du moins le manque d'union à Dieu l'expose, au jugement du pieux Olier[5], à quatre grands malheurs.

[1] J. Lopez Ezquerra, *Luc. myst.*, tr. 1, c. 5, n. 40 : Nec se reputet securum ex eo quod fœminæ sint valde spirituales, cum eisdem enim majori periculo se exponit, quia nimirum virtus ac sancta conversatio quamdam addit fœminis amabilem pulchritudinem, quæ, si familiariter tractentur, sensim ad libidinis impuritatem alliciunt.

[2] *De Cura past.* p. 2, c. 3 : Qui enim loci sui necessitate exigitur summa dicere, hac eadem necessitate compellitur summa monstrare.

[3] *Hom. 26 in Ev. :* Durum est ut qui nescit tenere moderamina vitæ suæ, judex fiat vitæ alienæ.

[4] *Consider.* l. 2 : Montruosa siquidem res est, lingua magniloqua et manus otiosa, sermo multus, et fructus nullus.

[5] *L'Esprit d'un direct.*, art. 1, p. 15.

« Le premier est l'acception des personnes, dérèglement que Dieu condamne hautement dans l'Écriture sainte, et que l'apôtre saint Jacques[1] en particulier nous représente comme tout à fait opposé aux principes de la foi. En effet, lorsqu'on regarde autre chose que Dieu dans la conduite des âmes, on entre aisément dans des vues humaines au sujet de la qualité des personnes, on a égard à la différence des conditions, on considère la diversité de leurs talents ; on a plus de condescendance pour les riches et les grands, et de sévérité pour les pauvres et ceux qui sont abandonnés ; on écoute les uns et on rebute les autres ; enfin on les traite selon qu'ils reviennent plus ou moins à notre humeur. Ainsi, comme on n'agit que par le mouvement de la nature, de l'inclination ou de l'amour-propre, qui s'attache à ce qui plaît, tout le travail devient inutile, et on n'aura aucun fruit ni pour soi ni pour les autres, ni dans le temps ni dans l'éternité, ni aucune bénédiction sur ses travaux.

« Le second malheur qui arrive aux directeurs, lorsqu'ils ne regardent pas Dieu purement dans les âmes, est le mauvais usage et la perte du temps. Car, à moins que d'avoir Dieu uniquement en vue, on recherche ses petites satisfactions dans l'entretien des personnes que l'on conduit ; on se plaît à converser plus souvent avec celles pour lesquelles on se sent plus de tendresse ; on ne se lasse jamais de discourir avec elles ; quelques moments qu'on est obligé de donner quelquefois aux autres, paraissent plus longs et plus ennuyeux que les heures et les journées entières que l'on passe dans la compagnie des premières. On y tient mille discours qui ne regardent aucunement leur direction ni le bien des âmes... Ainsi les heures se passent, et ce temps si précieux qui doit être

[1] *Jac.* II, 1.

si cher à une âme fidèle, se consume très inutilement.

« Le troisième malheur est qu'à la suite des entretiens avec ces personnes que l'on conduit, et d'où l'on devrait sortir tout plein de Dieu, tout animé de son amour, tout porté à son service, on se trouve dans les dispositions contraires... De sorte que, par un renversement étrange, ce qui devait nous porter à Dieu nous en éloigne, ce qui devait nous éloigner de la créature nous y porte; et la direction, au lieu de servir à la perfection des directeurs et des personnes qu'ils dirigent, devient pour les uns et les autres l'occasion de leur perte, et un des plus grands obstacles à leur salut.

« Le quatrième malheur, suite inévitable des autres, est le dégoût de l'oraison, de la retraite, et de la plupart des exercices spirituels... Le canal des grâces, qui conduisait les eaux du salut pour les répandre ensuite sur les peuples, étant coupé et détourné, on voit les directeurs s'affaiblir, parce qu'ils ne reçoivent plus si abondamment les communications de cette première source, et les âmes insensiblement se dessécher, parce qu'elles n'ont plus le secours qu'elles devaient recevoir de notre ministère. »

VI. — La seconde conséquence, en effet, qu'entraîne l'absence de piété dans un directeur, est qu'il ne sauve pas les âmes, et que souvent il est cause de leur perte.

« Beaucoup se trompent quand ils prétendent connaître l'esprit sans l'avoir, » disait sainte Térèse[1]. Sans l'esprit de piété, on n'entend pas les âmes, on n'a pas l'intelligence des attraits, des besoins, des désirs qui les tourmentent, de leurs aspirations et de leurs plaintes : dès lors, comment les diriger? « C'est en vain, s'écrie saint Bernard[2], qu'il écoute ou qu'il lit le cantique de l'amour,

[1] *Sa Vie par elle-même*, ch. 13.

[2] *Serm.* 79 *in Cant.* : Frustra ad audiendum legendumve amoris carmen, qui non amat accedit, quoniam omnino non potest capere ignitum

celui qui n'aime pas; un cœur froid ne peut comprendre une parole enflammée. De même que le Grec n'entend pas celui qui ne parle point grec, ni le Latin celui qui ne s'exprime point en latin, et ainsi des autres; pareillement la langue de l'amour est inconnue à quiconque n'aime pas; elle est à ses oreilles comme un airain sonnant et une cymbale retentissante. »

Le commerce d'une âme refroidie avec des âmes ne peut qu'être froid : rien n'y activera le mouvement vers Dieu. Et si ce commerce devient intime et ardent, il est à craindre que ce ne soit au profit de la nature.

Et, en supposant que l'on entende encore et que l'on parle le langage spirituel, Dieu frappera de stérilité cette parole sans vie. « Vous ne parlerez jamais à un vrai homme de Dieu, dit le P. Guilloré[1], que vous n'en soyez embaumé, et que vous n'en sentiez une divine haleine qui vient de l'onction de l'esprit de Jésus, dont son cœur est plein, et dont il porte partout l'odeur et le parfum; à peu près comme il vous arrive de sentir l'haleine parfumée d'une personne qui vous parlerait, ayant dans la bouche un anis musqué.

« Il y en a d'autres qui tiennent bien le même langage, mais qui ne touchent pas plus qu'un timbre qui résonne; ce sont des gens qui n'ont que de froides lumières et un cœur glacé, qui traitent les choses spirituelles d'une spéculation sèche, et qui en demeurent à des termes beaux et choisis, ne laissant dans les esprits que de vaines et superbes conceptions de spiritualité. »

Que deviennent les âmes sous une telle direction? Le

eloquium frigidum pectus. Quomodo enim græce loquentem non intelligit qui græcum non novit, nec latine loquentem qui latinus non est, et ita de cæteris; sic lingua amoris ei qui non amat barbara, eritque sicut æs sonans aut cymbalum tinniens.

[1] *Max. sp.*, l. 1, m. 8, § 1.

plus souvent elles languissent et s'étiolent comme les plantes privées de soleil et de rosée. L'instrument qui devait porter la lumière, le canal destiné à répandre la grâce venant à manquer, les âmes restent dans l'ombre et l'aridité. Heureuses encore quand ces agents infidèles, qui tarissent en elles la sève divine, n'y éveillent pas les convoitises maudites, pour aller et mener à la perdition.

Le péril devient plus imminent, lorsqu'on n'admet sous sa conduite que les personnes du sexe. « Il se rencontre des directeurs, remarque un grave auteur espagnol[1], qui ne s'occupent que des femmes et des religieuses, comme si les hommes n'avaient pas d'âme ou qu'ils fussent absolument étrangers à toute direction spirituelle, bien que cependant leur esprit ait plus de vigueur que celui des femmes, et qu'il n'y ait pas de danger à les conduire et à les gouverner. »

VII. — Autant la direction qui manque de l'arome de la piété est stérile et dangereuse, autant celle qui en est embaumée est féconde en fruits de salut.

Un directeur pieux aura du zèle pour porter les âmes à la perfection; il les poussera par ses exhortations et ses conseils, il les aidera de ses prières.

Quand les âmes reconnaissent un homme de Dieu, elles accourent à lui. Une sorte d'instinct les conduit et les

[1] J. Lopez Ezquerra, *Luc. myst.* tr. 1, c. 5, n. 42-43, p. 13 : Non debet igitur magister affabiliorem se ostendere uni quam alteri, nec magis ferri in directionem fœminarum quam virorum, quia sunt nonnulli ita directioni fœminarum vel monialium dediti, quasi viri spiritum non haberent, vel a spirituali directione prorsus alieni, quando quidem eorum spiritus capaciores sunt spiritibus mulierum, et possunt absque periculo dirigi et gubernari. Hos profecto movet occulta luxuria et fucata libido, quæ sensim eos in ruinam et præcipitium trahet... Qui autem æquali animo et nulla sexus facta differentia directionem libere exercens, æqualiter viris et mulieribus assistant, et quantum in ipsis est, plus velint viros quam fœminas dirigere.

guide, et le même attrait qui les appelle à Dieu les incline vers celui qui sera pour elles l'organe de ses volontés et l'instrument de ses bénédictions. En parlant des deux termes qui s'unissent dans la perfection, Dieu et l'âme, nous avons signalé l'attraction mystérieuse qui les pousse l'un vers l'autre. Or c'est le plan providentiel que Dieu se donne aux âmes, et que les âmes aillent à Dieu par le ministère sacerdotal. Dieu et les âmes recherchent donc avec une égale avidité, l'intermédiaire fidèle qui doit les réunir. Aussi, dès qu'il paraît, Dieu lui livre tous ses dons, et les âmes lui apportent toutes leurs tristesses; il est l'homme de Dieu et l'homme des âmes. « Que les hommes nous regardent, disait saint Paul[1], comme les ministres du Christ et les dispensateurs des mystères divins; or, parmi les dispensateurs, ce qu'on cherche, c'est d'en trouver de fidèles. » Seul le directeur pieux remplit ces conditions de fidélité envers Dieu et envers les âmes.

VIII. — Lui-même s'avance à grands pas dans les voies de la perfection, lorsqu'il travaille avec piété à y conduire les autres.

La rencontre des âmes, leurs douleurs, leurs luttes, leurs efforts, leurs aspirations, lui donnent un sentiment plus vif de son âme, et du besoin qu'elle a de Dieu. Dans la marche et l'ascension qu'il dirige, les autres l'excitent, le soutiennent, et ce spectacle le défend contre le ralentissement et le repos. Ces âmes, en quelque sorte les filles de son âme, transformant leur reconnaissance affectueuse en prière, appellent sur elle les bénédictions divines. Dieu enfin, dont la bonté l'emporte sur la gratitude humaine, repose sur son ouvrier ce regard de complaisance, qui multiplie la grâce et en assure le fruit. La parole de

[1] *I Cor.* IV, 1-2 : Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. Hic jam quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur.

l'Apôtre[1] se réalise pleinement ici : « La piété est utile à tout; elle a les promesses de la vie présente et de la vie future : » de la vie présente, par la grâce reçue et le bien accompli; de la vie future, par la récompense éternelle qui en sera le prix.

[1] *I Tim.* IV, 8 : Pietas autem ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, et futuræ.

CHAPITRE XXXIX

PREMIER MOYEN EXTÉRIEUR : LA DIRECTION

4° QUALITÉS D'UN DIRECTEUR

3. — Le zèle.

Le zèle est nécessaire au directeur. — Qualités du zèle : il doit être pur de toute intention humaine et désordonnée. — Les signes de l'intention pure. — Les motifs surnaturels. — Le zèle doit être éclairé. — Il doit être patient. — La patience n'exclut pas la fermeté.

I. — Le zèle est comme la flamme de la piété, et sans ce rayonnement extérieur, un directeur ne sera jamais réputé pieux. Ce signe, ce témoignage de la ferveur intérieure est presque aussi nécessaire dans le prêtre que la piété elle-même.

On n'arrive à la perfection que par la charité, qui en fait l'essence. Comment allumera-t-on dans les âmes ce feu sacré, si on ne l'a pas en soi-même?

La faiblesse humaine a besoin de stimulant pour se porter vers les choses spirituelles, et ce stimulant ne peut provenir que du zèle. Un directeur indifférent laissera les âmes marcher ou se ralentir à leur guise : ce qui revient à l'absence de direction dans les voies du salut.

Cette intervention sensible et active de la part du directeur est d'autant plus nécessaire, que le démon et le monde font tous leurs efforts pour détourner les âmes de Dieu. Il faut opposer à ces influences maudites une action contraire : cette action, c'est le zèle qui la produit, c'est le zèle en exercice.

Rien n'est plus agréable à Dieu que d'employer ses soins au salut des âmes [1]; car c'est le but que sa bonté a eu en vue dans toutes ses œuvres [2]. « Dans le travail de la création, remarque Pierre de Blois [3], on ne voit intervenir personne qui aide l'Esprit du Seigneur ou lui serve de conseiller. Mais dans le mystère de notre rédemption, il a voulu avoir des coadjuteurs. Le prêtre est cet aide du Rédempteur et le conseil de l'Esprit-Saint, qui fait rentrer en grâce les pécheurs. » Le prêtre s'identifie avec Jésus-Christ à l'autel, mais il consomme son union par la part qu'il prend au salut des âmes, qui est, avec la louange et la gloire de son père, l'objet capital de la médiation du Sauveur [4].

Comme représentant de Dieu, coopérateur de Jésus-Christ, guide et tuteur des âmes, le directeur spirituel doit donc avoir le zèle.

II. — Ce zèle doit être pur, éclairé et patient.

Le zèle tire son caractère de l'intention qui l'anime. La

[1] S. J. Chrysost. *Hom.* 3 *in gen.* : Nihil tam studiose affectat Deus et tam illi gratum ut salus animarum.

[2] Clément d'Alex. *Admonit. ad gent.* : Nihil aliud est Domino curæ, præterquam hoc solum opus, ut homo salvus fiat.

[3] *In verba Ps.* 48, v. 13 : In opere creationis non fuit qui adjuvaret spiritum Domini aut consiliarius ejus esset. In mysterio vero redemptionis nostræ voluit habere coadjutores. Est ergo sacerdos coadjutor Redemptoris, consiliarius Domini sabaoth, cujus consilio offensi redeant in gratiam.

[4] S. Laurent Justinien, *De compl. Christ. perf.* : Attende quid in adventu suo fecerit mediator, et nihil in eo reperies nisi paterni honoris et salutis animarum zelum.

pureté exclut tout motif de sensualité, de vanité, d'ambition et d'intérêt.

On doit aimer les âmes, non pour la jouissance qu'elles peuvent donner, mais uniquement pour les conduire à Dieu. « Si les âmes te plaisent, aime-les en Dieu, se disait saint Augustin[1] parlant à son âme, car par elles-mêmes elles ne sont qu'instabilité; ce n'est qu'en Lui qu'elles deviennent fixes et stables; s'il ne les soutenait, elles disparaîtraient et retomberaient dans le néant. Ne les aime donc qu'en Lui, et tâche d'entraîner avec toi-même vers Lui toutes celles que tu pourras, et dis-leur : Aimons-le, aimons-le; c'est Lui qui a fait tout ce que nous voyons, et il n'est pas loin de nous. » Comme le remarque ailleurs le même saint[2], ceux qui conduisent les brebis de Jésus-Christ comme si elles étaient à eux et non à Jésus-Christ, prouvent que c'est l'amour d'eux-mêmes et non celui de Notre-Seigneur qui les inspire. Que ce soit pour les jouissances de l'affection naturelle ou pour les satisfactions de l'amour-propre, détourner ainsi vers soi les âmes que le Sauveur réclame impérieusement, est un vol sacrilège, selon le mot de saint Laurent Justinien[3].

C'est encore une profanation plutôt qu'un ministère sacré de se faire du soin que l'on paraît donner aux âmes un moyen pour s'élever aux dignités que l'on convoite.

Enfin le seul lucre auquel il soit permis d'aspirer dans

[1] *Confess.* l. 4, c. 12 : Si placent animæ, in Deo amentur, quia et ipsæ mutabiles sunt, et in illo fixæ stabiliuntur, alioquin irent et perirent. In illo ergo amentur, et rape ad eum tecum quas potes, et dic eis : Hunc amemus, hunc amemus; ipse fecit hæc, et non est longe.

[2] *Tract.* 123 *in Joann.* : Qui hoc animo pascunt oves Christi, ut suas velint esse, non Christi, se convincuntur amare, non Christum.

[3] *De compl. Christ. perf.* : Optimum et acceptabile Deo opus est pro honore ipsius utilitatibus animarum insistere, illarumque continuum fructum spiritualem acquirere, non sibi sed Domino. Qui enim quidquid sibi vindicat quod debetur Christo, fur et latro est, eo damnabilior quo Deo chariora prædatur.

le travail du zèle est celui des âmes, de se sauver en sauvant les autres [1].

III. — Le signe de l'intention pure est qu'on ne fait acception de personne et que l'on se donne indistinctement à tous, comme l'Apôtre [2], pour les sauver tous. L'intention humaine, au contraire, se trahit par les préférences accordées à certaines personnes, par le désir d'une clientèle nombreuse et choisie, par l'ennui d'avoir perdu tel pénitent ou telle pénitente, par la recherche exclusive des femmes.

IV. — Pour rendre l'intention surnaturelle, il faut l'animer d'un motif tiré de la foi. Trois principaux motifs semblent vivifier le vrai zèle sacerdotal : la charité envers Dieu, l'amour des âmes, le désir de la réparation.

Le zèle, dit saint Thomas [3], provient de l'intensité de l'amour. L'amour de Dieu fait que l'on veut étendre son règne sur toute créature, et écarter tout ce qui porte atteinte à sa gloire.

La charité envers le prochain produit un effet semblable. Elle n'est que l'extension de la charité divine, et elle poursuit le salut des âmes avec une vivacité égale à l'amour supérieur où elle prend sa source.

Le besoin et le désir de réparer des fautes et des scandales peuvent aussi inspirer la sainte activité du zèle. On veut contraindre en quelque sorte Dieu à oublier les injures reçues par les louanges qu'on lui procure, et le mal causé aux âmes par le bien que l'on s'efforce d'accomplir.

V. — Le zèle doit être éclairé, c'est-à-dire conforme

[1] S. Ambroise, *In Isaiam*, c. 1 : Est quæstus plane non modicus clericatus officium, ubi lucrum, non pecuniarum, sed acquisitus animarum.

[2] *I Cor.* IX, 22 : Omnia omnibus factus sum ut omnes facerem salvos.

[3] *Sum.* 1.2, q. 28, a. 4 : Zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit... Amor autem amicitiæ quærit bonum amici; unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici.

aux principes de la vérité chrétienne et en rapport avec l'état des âmes.

La perfection consiste à aller à Dieu en accomplissant ce qu'il exige. Il ne faut donc demander en toute rigueur aux âmes que ce que leur impose sous forme de précepte la loi divine, et ne pas pousser les conseils au delà de ce que conseille l'Évangile, ou l'Église qui en possède et le sens et l'esprit.

Une autre qualité d'un zèle éclairé est qu'il porte à une perfection proportionnée aux obligations, aux forces, aux dispositions et à la condition de chacun [1]. Le directeur ne doit jamais oublier qu'autre est la perfection des commençants, autre celle de ceux qui progressent, autre enfin celle des parfaits.

En un mot, l'impulsion imprimée aux âmes doit être selon la science. Cette science, dont nous avons démontré la nécessité, le directeur doit la posséder et s'y conformer, ou bien, au lieu de conduire, il égarera; il égarera d'autant plus qu'il pressera davantage le mouvement.

VI. — Pour porter son fruit, le zèle doit encore être patient. Nous prenons ici ce terme dans son sens le plus étendu, c'est-à-dire pour le support charitable qui ne s'étonne et ne s'irrite de rien, pour l'indulgence qui compatit à toutes les formes de la faiblesse, pour la longanimité qui espère toujours et ne se lasse pas d'attendre, pour la fermeté qu'aucune résistance ne déconcerte. La patience du directeur doit s'inspirer de celle de Dieu, dont il représente et la bonté et les intérêts.

[1] Schram, *Theol. myst.* § 358, t. 2, p. 27 : Bene notet magister virtutem quæ in exacta divinæ et humanæ obligationis executione consistit, fundamentum esse omnis perfectionis, neque magnam posse esse perfectionem ubi parva virtus est. Quare ante omnia curare debet magister ut anima discipuli virtutibus sit ornata, obligationibus suis ex integro satisfaciendo, operamque navando per hanc viam regiam et securam eluctandi ad altissimum et summum verticem omnis perfectionis.

La perfection est une œuvre difficile, surtout dans les commencements, par les frayeurs qu'elle inspire et les obstacles qu'il faut surmonter. Une rigueur excessive et des reproches intempestifs auraient pour effet de rebuter et de compromettre peut-être à tout jamais l'œuvre de la perfection dans des âmes découragées par ce zèle amer et impatient[1].

Ceci est particulièrement vrai des âmes fortement tentées, des esprits peu ouverts, des caractères susceptibles, des natures faibles et inconstantes. La sévérité les déconcerte, les exaspère, leur ôte l'ouverture, la confiance et l'espoir.

L'humaine misère et les difficultés de la vertu commandent donc au directeur la patience, une patience inaltérable.

C'est une loi enfin que la vertu procède par degrés. Vouloir pousser à la plus haute perfection sans traverser les intermédiaires, c'est violenter l'ordre de la Providence. Il convient d'autant plus de respecter dans cette œuvre son cours normal, qu'elle se fait avec deux éléments d'une délicatesse infinie : la grâce divine et la liberté humaine. Le directeur ne dispose à son gré ni de l'un ni de l'autre; il ne fait, ainsi que le mot l'indique, que diriger.

VII. — La patience qui se règle sur la grâce de Dieu et la bonne volonté humaine n'empêche pas la fermeté. Il n'est jamais permis de mollir sur la doctrine et les prin-

[1] J. Lopez Ezquerra, *Luc. myst.* n. 60 : Quamvis videat animas tepidas et remissas, caveat ne eis pronuntiet quod nimis perditæ sunt, vel quod nullum profectum consequentur, vel quod nunquam erunt spirituales, quia hoc eas perturbat, exanimat et aliquando desperat; sed caute eas confirmet, atque aliquo modo eas excusando, humaniter et efficaciter corrigat, quippe in exordio vitæ spiritualis animæ sunt nimis debiles et ad passionum coercitionem pusillæ... Et longe egregius Spiritus sanctus : *Melior est patiens viro forti, et qui dominatur animo suo, expugnatore urbium* (*Prov.* xvi, 32). Cum autem animum superare arduum et supra vires negotium sit, mirari non debet magister de animarum fragilitatibus, præsertim illarum quæ in virtutis tyrocinio consistunt.

cipes essentiels de la morale, et, lorsqu'on le juge opportun pour le salut et l'avancement, il faut savoir être sévère[1], sans perdre le calme ni témoigner aucune humeur naturelle. Quand le Sauveur chassa du temple les vendeurs qui le profanaient, ses disciples, dit l'Évangile[2], se ressouvinrent qu'il est écrit : « Le zèle de votre maison me dévore. » Telle doit être la conduite du directeur spirituel, jusque dans ses rigueurs, qu'il n'éveille dans l'esprit de ceux qu'il reprend que la pensée du zèle dévorant pour la gloire de Dieu.

[1] J. Lopez Ezquerra, *Luc. myst.* n. 61 : Aliquando vero indigebit eas regere in virga ferrea; illas scilicet, quæ ita tepidæ et negligentes sunt, quod multoties animadversæ et correctæ, non solum non resipiscunt, verum etiam correctionem arridendo, medium ad assequendam virtutem rejiciunt. Cum eisdem namque rigide se gerere debet, temperando tamen rigorem juxta Christi spiritum, et extrema severitatis et lenitatis fugiendo; sed lenis cum severitate, et dum severus esse debet, aliquam lenitatem immisceat.

[2] *Joann.* II, 17 : Recordati sunt discipuli ejus quia scriptum est : Zelus domus tuæ comedit me.

CHAPITRE XL

PREMIER MOYEN EXTÉRIEUR : LA DIRECTION

4° QUALITÉS D'UN DIRECTEUR

4. — Le discernement des esprits.

Nécessité et importance du discernement des esprits. — Ce qu'il faut entendre par esprit. — Les trois esprits qui meuvent l'âme. — Leurs diverses manières de se manifester. — Il est rare que l'on puisse juger avec certitude. — La source divine du discernement. — Dieu l'accorde à qui il veut et dans la mesure qui lui plaît. — La source humaine ; par ce côté, le discernement des esprits devient un art. — Les deux éléments de l'art : la théorie et la pratique. — Les signes de l'esprit de Dieu. — Notes de l'esprit diabolique. — Caractères de l'esprit humain.

I. — Sans le discernement des esprits, la science d'un directeur est vaine; la piété et le zèle, s'il en a, ne seront souvent qu'un péril pour les âmes qu'il conduit; sous prétexte de bien, il les égarera. Rien n'est plus redoutable que les mauvais guides de bonne foi.

Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet, et ce n'est pas par quelques réflexions, mais dans un traité spécial que l'on peut approfondir cette importante matière. Il faut ici se restreindre et se contenter d'énoncer les principes. Ceux qui voudront pénétrer plus avant dans cette étude

n'ont qu'à lire l'opuscule magistral du cardinal Bona qui a pour titre : Du Discernement des esprits.

Pour nous, nous nous bornerons à poser et à résoudre succinctement ces trois questions :

En quoi consiste le discernement des esprits?

Comment s'acquiert ce discernement?

Quelles sont les règles pratiques pour discerner les différents esprits?

II. — Le discernement des esprits a pour objet de faire connaître les âmes et les principes qui les font agir, ou simplement de livrer le secret des âmes en dévoilant les principes qui les font agir; car nous ne connaissons les âmes que par les manifestations de leur activité, et cette activité entre en exercice sous l'action de mobiles divers.

Pour faire entendre en quoi consiste le discernement dont il s'agit, il faut donc signaler les influences multiples qui s'imposent à l'âme et la manière dont chacune se révèle.

—Or l'homme libre se meut dans le sens du bien ou dans le sens du mal. Sa liberté est tout entière dans la faculté de choisir, de choisir entre le bien et le mal, entre tel ou tel bien, entre tel ou tel mal.

Tous les mouvements libres revêtent l'un ou l'autre de ces caractères, ce qui constitue dans l'homme un double courant : l'un bon, l'autre mauvais.

Ces impulsions diverses portent le nom d'esprit[1].

L'essentiel dans la direction des âmes est de constater le caractère bon ou mauvais soit du mouvement, soit du mobile qui le produit. Si le mouvement est mauvais, il procède à coup sûr d'une source impure, et l'on en sait assez sur sa nature et sa provenance. Mais un mouvement

[1] Godinez, *Pract. de la theol. myst.* l. 8, c. 1, p. 309 : Espiritu es una interior propension del alma; si es à cosa buena, serà espiritu bueno en aquel genero; si es à cosa mala, serà espiritu malo.

peut être bon à son point de départ, et cesser de l'être dans son progrès et à son terme, parce qu'il émane d'un principe mauvais, qui non seulement veut et poursuit le mal, mais encore sait le déguiser sous les apparences du bien et cache ses desseins par le mensonge d'un bon commencement. Il importe donc d'être fixé sur les causes réelles des opérations qui se produisent en nous, et de reconnaître quelles sont celles qui agissent pour le bien et celles qui tendent au mal.

III. — Nous sommes excités au bien par le principe intrinsèque de notre raison secondée par les passions qui poursuivent l'objet désirable qu'elle propose, et par un principe extrinsèque, qui est Dieu, agissant sur notre esprit et notre volonté par une action immédiate ou par l'intermédiaire des causes secondes.

Nous sommes poussés au mal par le principe intérieur de notre concupiscence, et par un principe externe, qui est le démon, auquel s'associe le monde.

Il ressort de là que tous nos mouvements intimes procèdent de ces trois principes : Dieu, qui est toujours pour le bien; le démon, qui est toujours pour le mal; la nature, qui peut être pour le bien et aussi pour le mal.

Ce qui ramène à trois les esprits qui agitent l'homme : l'esprit divin, l'esprit diabolique et l'esprit humain [1].

Discerner les esprits, c'est donc reconnaître dans les âmes ce qui est divin, ce qui est diabolique, ce qui est humain ; en d'autres termes, ce qui vient de Dieu, ce qui vient du démon et ce qui vient de l'homme.

[1] Bona, *De discr. spir.* c. 3, n. 6, p. 231 : Horum spirituum unus intra nos est, ipsa nimirum unicuique insita natura, quæ spiritus humanus dicitur; duo extra nos sunt, divinus et diabolicus. Licet enim motiones ab his excitatæ, si considerentur ut actiones, vitales sunt, a principio intrinseco oriri dicantur, ab his tamen distinguuntur, quas per se natura excitat sine ullo externo agente, a quo primum moventur, et hoc sensu principia extrinseca nuncupantur.

IV. — Pour discerner dans l'âme ce qui est de Dieu, ce qui est du démon et ce qui est de l'homme, il faut connaître, outre le caractère général du bien ou du mal qui accompagne ces influences diverses, de quelles manières se manifestent ces trois sortes d'esprits.

Il ne s'agit ici que des manifestations communes, et non des états extraordinaires qui rentrent dans la Mystique proprement dite.

Or, en traitant de l'attrait surnaturel de grâce, nous avons dit comment Dieu agissait dans une âme pour l'attirer à lui. Il suffit d'ajouter que son action se révèle toujours par une adhésion plus facile et plus forte au bien. Il importe peu et il est malaisé de savoir si Dieu opère par lui-même ou par ses anges. Le résultat est le même, et c'est le résultat qu'il est intéressant de connaître[1].

Nous avons dit également, en signalant les influences sataniques, comment le tentateur apparaît et travaille dans les âmes, et que le mal, prochain ou lointain, est toujours la cause déterminante de ses suggestions maudites.

Enfin, en parlant de la connaissance de nous-mêmes et des obstacles que nous suscite la concupiscence, nous avons fait connaître la part que nous fournissons pour le bien et celle que nous offrons au mal.

Nous n'insisterons pas davantage sur les manifestations de ces divers principes.

V. — Dans beaucoup de cas, l'œil le plus exercé ne saurait reconnaître l'esprit qui opère, et même il est rare, à moins d'une révélation, que l'on atteigne une certitude absolue. On en est réduit à des conjectures plus ou moins fondées, et le plus que l'on puisse obtenir, en dehors de

[1] Bona, *De discr. spir.* c. 6, n. 2 : An vero Deus per se solum loquatur an Angelos tanquam administros adhibeat, cognitu difficillimum est. Verum hoc aut parvi aut nullius momenti est; nihil enim refert loquentis nosse personam, quando constat bonum esse quod loquitur.

toute révélation, c'est une certitude morale qui donne une sécurité suffisante ; souvent on n'obtient qu'une simple probabilité.

Observons seulement que plus on est sous l'action et la lumière de Dieu, plus on a de perspicacité pour reconnaître l'esprit qui meut les âmes.

Citons le cardinal Bona[1], juge expert dans la matière :

« Ceux qui sont exercés dans ces questions savent qu'il est douteux si le jugement par lequel on discerne les esprits est évident ou obscur, certain ou incertain, qu'on le fasse, soit par le don d'une grâce particulière, soit par manière d'art et de science.

« Et afin de procéder avec ordre dans cette explication, il faut parler premièrement du jugement qui se fait par la grâce du Saint-Esprit. Ce jugement semble être certain

[1] *De discr. spir.* c. 5, n. 1, 2 et 3 : Norunt omnes in hac palæstra exercitati dubiæ quæstionis esse sitne evidens vel obscurum, certum vel incertum illud judicium per quod spiritus discernuntur, sive dono specialis gratiæ id fiat, sive per modum artis et doctrinæ. In cujus rei explicatione ut ordinatim procedamus, de illo primum quod fit per gratiam Spiritus sancti agendum est, quod sane certum et infallibile videtur esse, sicut est prima et summa veritas, quæ ipsum suggerit et inspirat. Nihilominus dicendum hoc judicium non esse evidens per evidentiam rei in se, sive in causa; quia causa est occulta, et non conceditur judicanti visio perspicua et intuitiva illius Spiritus, cujus instinctum dijudicat, sive bonus sive malus ille sit; neque per evidentiam ab effectu, quia si posset ab effectibus evidenter cognosci, non esset ad tale judicium gratia specialis necessaria... Quia vero Spiritus sanctus non movet speciali instinctu nisi ad id quod reipsa verum et certum est, potest hoc judicium infallibile dici ex parte principii moventis, ac proinde materialiter certum; quamvis in eo qui judicat nulla fit certitudo, quia prorsus ignorat, aut saltem dubitat, an illud judicium ex motione et directione Spiritus sancti procedat.

Quod si adsit expressa revelatio cogitationum cordis, cujuscunque illa sit, aderit procul dubio certitudo, firmus scilicet assensus et firma adhæsio intellectus ad objectum.

Si autem Discretio fiat per modum doctrinæ, ex regulis et conjecturis prudenter applicatis, atque omnibus circumstantiis accurate perpensis, cum signis et præceptionibus innitatur non excedentibus probabilitatem, hinc manifeste infertur semper judicium fieri cum formidine et incertitudine.

comme l'est la première et souveraine vérité qui l'inspire. Il faut dire néanmoins qu'il n'est pas évident par l'évidence de la chose elle-même, ni en sa cause ; la cause, en effet, en est cachée, et celui qui juge ainsi n'a pas la vue claire et intuitive de l'esprit sur la bonté ou la malice duquel il prononce. Il n'y a pas davantage l'évidence par l'effet : car en ce cas on n'aurait pas besoin d'une grâce particulière pour porter ce jugement... Mais parce que le Saint-Esprit ne saurait porter l'âme par un instinct spécial qu'à ce qui est réellement vrai et certain, ce jugement peut être infaillible de la part du principe qui le produit, et par conséquent certain en lui-même, encore qu'il n'y ait aucune certitude en celui qui le prononce, à cause qu'il ne connaît pas ou du moins qu'il doute s'il procède de la motion et de la conduite de l'Esprit-Saint.

« Si l'on reçoit une révélation des pensées du cœur, quelle qu'elle soit, alors on aura indubitablement la certitude, c'est-à-dire un parfait assentiment et une ferme adhésion de l'entendement à son objet...

« Quant aux discernements qui se font seulement par l'usage de la science, la sage application des règles, les conjectures, et après avoir examiné et pesé avec soin toutes les circonstances, le résultat de ces signes et de ces méthodes n'allant pas au delà de la simple probabilité, il s'ensuit que le jugement porte le même caractère et qu'il se fait toujours avec crainte et incertitude. »

On peut juger par là combien il est difficile de bien discerner les esprits et combien il faut s'entourer de précautions pour ne point se méprendre dans cet examen. La perspicacité humaine est courte, l'âme est un labyrinthe, et les esprits qui l'agitent ont des variétés infinies d'impulsions [1].

[1] Gerson, *Alphabet*, 17, ad fin. : Est enim spiritus Deus, spiritus Angelus bonus, spiritus angelus malus, et spiritus humanus tam rationalis

VI. — Comment s'acquiert le discernement des esprits ?

Il procède de deux sources : de Dieu et de l'homme. Quand il vient de la libéralité divine, il compte parmi les grâces que la Théologie appelle gratuitement données, *gratiæ gratis datæ*. S'il vient de la nature, c'est une science et un art. Rien n'empêche que les deux sources ne coulent de concert et ne se mêlent dans le même sujet.

Nous avons déjà parlé dans la MYSTIQUE[1] de la grâce surnaturelle du discernement. Elle revêt différentes formes qu'il convient de signaler ici.

La forme de l'illumination ou de l'intuition qui fait voir à découvert l'âme et l'esprit qui l'anime.

Celle de l'impulsion intime, qui pousse, à la façon d'un instinct, à affirmer tel ou tel esprit; ou celle d'un goût qui sent et atteste la présence de l'esprit, soit bon, soit mauvais.

Parfois c'est une sorte de voix intérieure qui avertit que Dieu est là, ou bien que c'est la nature ou le démon qui agissent.

Il arrive aussi que l'âme pleine de Dieu laisse échapper des rayons ou des émanations célestes qui donnent à tous ceux qui l'approchent le sentiment de Dieu et la persuasion qu'il est présent et opère en elle. En ce dernier cas, il n'y a pas, à proprement parler, la grâce du discernement, mais seulement une action de Dieu qui manifeste sa présence.

quam animalis. Potest autem similis inspiratio spirari per quemlibet istorum spirituum suo modo, longe tamen diverso. Sed diversitatem hanc faciliter percipere quædam similitudo non sinit apud inexpertos talium, qui neque per seipsos ex acumine ingenii, neque per eruditionem in theologicis, vel physicis disciplinis, neque per aliorum traditionem sciunt talia distinguere.

[1] *La Mystique divine*, t. 2, p. 297-301.

St. Albert's College Library

Observons avec Bona [1] que la loi ordinaire du discernement surnaturel est dans l'illumination, s'il s'agit d'apprécier l'esprit chez les autres, et que lorsqu'il est question de soi-même, c'est plutôt par le moyen du goût intérieur que l'on reconnaît l'esprit. Mais, rigoureusement parlant, le discernement, comme les autres grâces miraculeuses, s'adresse moins au sujet qu'à ceux qui l'environnent.

VII. — Dieu fait ce don très précieux à qui il veut; il peut même absolument le donner, comme les autres grâces gratuites, à des hommes pervers. Mais cette faveur, rare en principe, n'est généralement accordée qu'à des âmes humbles, pures, longuement éprouvées. « L'épanchement de la lumière surnaturelle, qui est nécessaire pour exercer ce discernement, dit le savant Bona [2], demande la tranquillité de l'âme et la paix intérieure qui ne se rencontre pas dans un homme abandonné aux vices et troublé par les mouvements des passions. C'est pourquoi cette lumière n'est ordinairement communiquée qu'aux justes et aux cœurs purs, à qui l'Écriture promet la vision de Dieu et des choses divines. »

Les théologiens se demandent si la grâce du discernement des esprits est à l'état d'habitude ou concédée seulement d'une façon transitoire. Tous reconnaissent qu'en Jésus-Christ ce don était permanent, et qu'il n'a jamais existé de la même manière en aucun saint. Ce qui est encore certain par l'histoire de plusieurs saints, c'est qu'ils avaient habituellement la facilité de lire dans les âmes, non cependant sans quelque interruption. Maintenant que

[1] *De discr. spir.* c. 2, n. 4-5.

[2] *Ibid.* c. 2, n. 4, p. 227 : Infusio etenim luminis supernaturalis ad hoc necessaria mentis tranquillitatem et internam pacem requirit, quæ in animo vitiis obnoxio ac terrenis affectionibus perturbato locum non habet. Ideo, ut plurimum, solis justis et mundis corde lux ista infunditur, quibus visio Dei rerumque divinarum promissa est, dicente Domino : *Beati mundo corde*, etc.

cette grâce constitue une habitude ou qu'elle consiste seulement en une impulsion momentanée du Saint-Esprit, il n'est ni facile ni nécessaire de le décider[1].

VIII. — Le travail de l'homme est la seconde source du discernement des esprits, source ordinaire et commune à laquelle le plus grand nombre peut prétendre, et où tous doivent puiser. Il se fait avec l'étude et la pratique combinée des principes et des règles de la doctrine spirituelle énoncée dans l'Écriture et les écrits des saints Docteurs.

Par ce côté humain, le discernement des esprits devient un ART, de tous les arts le plus difficile, mais aussi glorieux entre tous, source féconde de grâces, s'il est fidèlement et sagement pratiqué, pour les agents qui l'exercent et pour les sujets auxquels ils l'appliquent.

« La discrétion surnaturelle qui vient du ciel, dit Bona[2], n'est donnée qu'à un petit nombre, non plus que les dons de prophétie, de faire des miracles, de parler diverses langues et de les interpréter. Il faut donc chercher une autre voie pour discerner les esprits, qui soit plus commune et plus facile : c'est celle qui prend la forme de

[1] BONA, *De discr. spir.* n. 3 : Hæc enim gratia, sicut et reliquæ gratis datæ, in Christo solo per modum habitus fuerunt, ut concors theologorum sententia docet; cæteris datur per modum actus sive motionis transeuntis, aliis quidem rarius, aliis frequentius, aspirante divina gratia, quando et quomodo vult.

[2] *Id., ibid.* c. 2, n. 6 : Quia vero discretio ex lumine cœlitus infuso paucorum est, sicut pauci item sunt quibus datum sit prophetare, patrare miracula, loqui variis linguis et sermones interpretari, ideo alia via discernendi spiritus inquirenda est, quæ communior sit et facilior, illa nimirum quæ per modum artis et doctrinæ fit, examinatis notionum principiis et effectibus, perpensis item regulis quæ a Spiritu sancto præscriptæ sunt in sacris Scripturis, et quas SS. Patres a Deo inspirati, aliique doctores ab experientia instructi tradiderunt. Hæc autem discretio, licet directe et immediate ad gratiam gratis datam non spectet, ad eam tamen reducitur, quatenus præceptis utitur quæ viri sapientissimi, præter scientiam et naturale judicium, spiritu etiam veritatis imbuti, et æqui spirituum ex principiis supernaturalibus ponderatores in suis lucubrationibus reliquerunt.

l'art et de la doctrine. Elle consiste à examiner les principes et les effets des mouvements de l'âme, et aussi à peser les règles que le Saint-Esprit a prescrites dans les divines Écritures et celles que nous ont laissées les saints Pères, inspirés de Dieu, et les autres docteurs instruits par leur propre expérience. Bien que cette capacité de discerner n'appartienne pas directement et immédiatement à la grâce surnaturelle gratuite, elle s'y peut cependant ranger, en ce que l'on y met en usage les maximes que des hommes très sages ont formulées dans leurs écrits, non seulement par l'effort de leur science et de leur jugement naturel, mais à l'aide de l'Esprit de vérité dont ils étaient remplis, et en s'inspirant pour cet examen des esprits des principes surnaturels de la foi. »

IX. — Un art suppose deux choses : la connaissance des règles à suivre, et l'application même de ces règles. Ces deux choses ne se séparent pas. Avec la seule connaissance doctrinale, on a une science et non un art. La pratique sans l'étude des principes n'est que de l'empirisme.

L'art de discerner les esprits requiert donc tour à tour la connaissance des voies spirituelles, et l'expérience qui résulte de la mise en œuvre de ces notions.

Par la partie théorique, il embrasse toute la science théologique que doit posséder un directeur des âmes, et une étude approfondie de l'âme humaine, pour en reconnaître les forces, les attraits, les faiblesses, les dissimulations et les manifestations à l'aide des divers signes extérieurs.

Mais la théorie ne suffit pas; l'expérience est un des éléments indispensables de l'art de conduire les âmes, et de reconnaître en elles l'esprit qui les meut.

Les maîtres dans la spiritualité exigent l'expérience pour diriger sûrement les âmes. « Nous pouvons ap-

prendre beaucoup sur le discernement, observe Richard de Saint-Victor [1], en lisant, en écoutant, et par nos propres réflexions; néanmoins nous ne sommes jamais pleinement instruits de cette matière qu'à l'école de l'expérience. »

« Il est nécessaire, disait sainte Térèse [2], que le directeur soit un homme d'expérience, sinon il donnera dans des erreurs considérables; il conduira les âmes sans les connaître, sans les comprendre, sans même souffrir qu'elles se connaissent elles-mêmes. »

« Bien que, pour servir de guide à une âme, la condition fondamentale soit d'avoir la science et la discrétion, toutefois un directeur sans expérience ne saura mener une âme par la vraie voie où Dieu l'appelle, et la fera retourner en arrière, en l'enchaînant à des moyens d'un ordre inférieur qu'il aura trouvés dans les livres. » Tel est l'avis de saint Jean de la Croix [3].

« J'avertis ceux qui liront cet ouvrage, dit Bona [4], au début de ce traité magistral que nous ne nous lassons pas de citer, de n'être point faciles à se persuader que les instructions ramassées ici puissent suffire pour former des jugements certains et irréfragables, si l'on n'a encore l'expérience; elle est tout à fait nécessaire pour reconnaître les divers mouvements de l'âme et les opérations diverses que Dieu y accomplit. »

[1] *Lib.* 1 *de præp. ad contempl.* c. 67 : Multa quidem de discretione legendo, multa discimus audiendo, multa ex insito rationis judicio; verumtamen nunquam de hac ad plenum erudimur sine experientiæ magistro.

[2] *Le Chemin de la perf.*, ch. 5.

[3] *Max. et avis spirit.*, n. 196, p. 427.

[4] *De discr. spir.* c. 2, n. 6, p. 228 : Ex his multa longo studio excerpsi, quæ ad certa veluti axiomata sive aphorismos redigam, ut quæ in pluribus libris dispersa sunt, hic in unum collecta brevique sermone perstricta habeantur. Moneo tamen, ne quis facile sibi persuadeat se ex istis instructionibus posse certum et irrefragabile judicium ferre, nisi accedat experientia, quæ omnino necessaria est ad varias motiones Deique diversas operationes in anima percipiendas.

Le moyen d'arriver à cette expérience nécessaire est de travailler soi-même activement à sa propre perfection, d'étudier son âme, de se rendre compte de toutes ses tendances et des signes extérieurs qui les révèlent, d'écouter, d'observer et de suivre les formes diverses par lesquelles la grâce nous sollicite et nous conduit ; la manière dont les tentations apparaissent, grandissent, triomphent, ou bien diminuent et se retirent ; de se soumettre à un directeur expérimenté, de réfléchir sur sa façon de conduire et de prendre son avis, avec toute la discrétion possible, dans les cas difficiles[1]. Si l'on est soi-même un homme spirituel, intérieur, attentif, on possède le meilleur de l'expérience[2].

A cette étude personnelle il faut joindre, avec beaucoup de circonspection et un grand esprit de prière, le commerce des âmes, et, dans les commencements surtout, se méfier des premières impressions, procéder toujours d'après les principes de la science acquise, parler peu, prendre du temps avant de trancher les situations difficiles et complexes, reconnaître ses fautes et s'en humilier, et toujours se maintenir dans une grande union à Dieu, pour qu'il supplée par sa grâce à l'expérience que l'on n'a pu acquérir.

X. — Pour aider la pratique et hâter l'expérience, nous allons condenser en quelques règles les caractères propres de l'esprit divin, diabolique et naturel. Nous rap-

[1] Alvarez de Paz, *Vita spirit.* l. 5, p. 4, c. 1, *ind.* 6, t. 3 : Hi siquidem virum spiritualem et dono discretionis præditum juxta se habeant, cum quo modeste et amanter dubia animarum ad illos recurrentium conferent, aperiendo illi rem, vel in communi, vel alia via qua possint, ut donum illi datum sit prælatis conferentibus cum ipso gubernationis adjumentum; deinde impense orabunt Dominum.

[2] J. Lopez Ezquerra, *Luc. myst.* tr. 1, c. 4, n. 25 : Debet ergo magister in omni exercitio virtutum esse valde perfectus, et vias spiritus (experientia duce) bene calcatas habere ut per easdem alios tuto dirigere valeat.

pelons qu'il ne s'agit pas présentement des voies extraordinaires, mais seulement du train commun de la vie spirituelle.

L'esprit de Dieu porte au bien, au mieux réalisable et non chimérique; avant tout aux devoirs de sa condition, à la paix, à la joie pure et intime, à l'éloignement de ce qui est suspect et dangereux.

Il rassure, console et excite les bons, tandis qu'il épouvante les pécheurs, mais seulement pour les porter à la pénitence; il dispose à la vie intérieure, au désir et à l'amour des choses divines.

Il inspire la méfiance de soi-même, fait rechercher l'autorité et incline volontiers à ses conseils, à ses décisions, à ses ordres.

Il attire au renoncement, à la mortification, à la Croix, et résume toute la vie chrétienne en Jésus crucifié.

Il s'insinue jusqu'au plus profond de l'âme et y répand des clartés merveilleuses, mais il place au-dessus des impressions personnelles l'obéissance et l'abnégation. Il ferait plutôt des miracles pour éclairer et amollir ceux qui conduisent, que de lever la loi de la soumission à leur égard en ce qui n'est pas manifestement contraire aux divins préceptes.

XI. — L'esprit de Satan souffle le mal ou ne propose un bien relatif que pour en venir au mal qui doit s'ensuivre. Il fait aspirer à une perfection intempestive, pour jeter ensuite dans des illusions ou dans le découragement. Il dégoûte des obligations d'état, et fait rêver à des situations chimériques. Sa joie est bruyante, et son action tumultueuse. Il donne le tourment de la curiosité, et la fausse apparence d'où naît la présomption. Il se plaît dans les pentes glissantes et périlleuses.

Il déconcerte les bons, tranquillise ou désespère les méchants. Il attire au dehors et invite à l'éclat, au bruit,

à l'amour du monde. Il a pour effet ordinaire l'insensibilité pour les choses de Dieu.

Il insinue de se passer de conseil, ou de s'adresser à un guide imprudent. Lorsque le directeur ou le supérieur décident dans le sens du bien, il inspire la méfiance, l'inquiétude, la critique et la résistance.

Jésus-Christ lui est en aversion, et, s'il dissimule sa haine, il tente toujours de détourner de la Croix, surtout de l'humilité.

Il oppose aux maximes chrétiennes et aux clartés de la raison les jugements du monde et les répugnances de la nature, représentant tour à tour Dieu comme la bonté inoffensive qui ne sait point punir, comme la justice implacable qui ne connaît point le pardon, comme l'être indépendant et indifférent qui se désintéresse de la scène terrestre, ou même comme un fantôme éclos de l'imagination humaine et de ses frayeurs.

XII. — L'esprit purement naturel et humain apparaît dans les aspirations qui répondent au tempérament, aux aises de la nature, aux convoitises de la chair, aux satisfactions de l'amour-propre.

Il a horreur du renoncement, des humiliations, des défaites, tandis qu'il va spontanément à la joie, au succès, aux honneurs, aux jouissances.

Il se passe volontiers de conseil quand il redoute une solution contraire à ses goûts.

Dans le bien, il recherche de préférence ce qui est extérieur, ce qui délecte, ce qui exhausse.

Les aspirations, les malaises, les ruses de la nature, sont admirablement décrites au cinquante-quatrième chapitre du troisième livre de l'Imitation de Jésus-Christ : nous en recommandons la méditation au lecteur.

CHAPITRE XLI

SECOND MOYEN EXTÉRIEUR : RÈGLEMENT DE VIE

Utilité d'un règlement particulier. — Même dans la vie religieuse. — Il est absolument nécessaire aux prêtres séculiers. — Les personnes qui vivent dans le siècle en ont aussi besoin. — Tout doit y être subordonné aux devoirs d'état. — Une fois ce règlement arrêté, il faut s'y tenir. — Il doit être concerté avec le directeur.

I. — Il est utile, et dans une certaine mesure nécessaire, de prévoir et d'ordonner les actes de la vie extérieure, si l'on veut assurer la marche et le progrès dans la perfection. La nature humaine est inattentive et imprévoyante : elle laisse passer les occasions de bien faire, et se produire sans se précautionner les tentations et les périls. Elle n'est pas moins inconstante : après un bon mouvement, elle se ralentit et reprend sa vie spontanée, inconsciente, naturelle; et sa propension instinctive est de flotter sans effort ni résistance au gré des vents qui soufflent sur elle.

Le moindre inconvénient de cette indécision est la perte du temps, soit que l'on omette les actes bons et les exercices que l'on ferait avec de la prévoyance, soit qu'on néglige de les animer d'intentions surnaturelles qui les rendent fructueux.

Un sage règlement qui prévoit et ordonne la série des actions, la part de la piété, du travail et du repos, le moment et la durée de chaque occupation, la manière de la faire et les dispositions intérieures pour la sanctifier, doit être d'un grand secours pour entrer et s'avancer dans la perfection.

II. — Dans la vie religieuse, la règle commune fait cette distribution des heures et des actes. En s'y conformant, on a l'ensemble de la vie bien réglé. Toutefois, outre le règlement général qui régit la communauté et les divers emplois, chaque membre peut et doit avoir son règlement particulier qui porte la précision sur deux points importants : 1° sur la partie du temps laissée libre par la règle ; 2° sur les intentions personnelles dont on animera les actions, soit communes soit particulières, les attraits intimes auxquels on abandonnera la pente de son âme, et le défaut dominant que l'on est résolu de combattre.

III. — Ce n'est pas ici le lieu de démontrer la nécessité d'un règlement de vie pour les ecclésiastiques qui vivent dans le siècle, principalement quand ils exercent les fonctions pastorales. Qu'il nous suffise de citer cette page d'un livre justement estimé, et devenu presque classique parmi le clergé[1].

« On sait assez que le prêtre qui vit sans règle ne remplira pas toutes les obligations de son état et ne se sanctifiera pas ; mais ce n'est pas précisément comme moyen de la sainteté sacerdotale que nous considérons ici le règlement du Pasteur, c'est comme moyen de la sanctification du peuple dont il est chargé. Quelle confiance, quelle docilité ce peuple aura-t-il aux avis d'un Pasteur qui néglige ce qu'il recommande, qui contredit ses instructions

[1] *Méthode pour la direction des âmes dans la trib. de la Pén. et pour le bon gouv. des Paroisses*, par un prêtre du diocèse de Besançon, ch. 1, a. 1, t. 1, p. 3.

par sa conduite, qui veut l'ordre dans la paroisse, et qui vit sans règle? Il détruit d'une main ce qu'il édifie de l'autre. La paroisse sera bientôt dans le désordre comme son Pasteur! Combien de fonctions déplacées et mal faites! combien de temps perdu! quel vide dans sa vie! Il ne se lève qu'après avoir donné à la paresse les moments si précieux du matin; il se couche plus tôt ou plus tard suivant la durée des plaisirs de table, ou suivant l'attrait du sommeil; il ne prie, il ne lit, il n'étudie que quand il y trouve un certain goût sensible; il garde la chambre par mauvaise humeur ou parce qu'il ne sait où aller; il diffère indiscrètement la récitation du bréviaire, la visite des malades, la composition de ses instructions; sa vie n'est qu'une suite de ses caprices, un effet de l'humeur et de la volonté propre; il ne peut rien attendre de Dieu, qui n'est presque jamais la règle et la fin de ses actions.

« Mais un prêtre fidèle à son règlement édifie son peuple par sa régularité, soutient ses instructions par ses exemples; le temps lui paraît d'un grand prix; il en ménage les moments, il les distribue judicieusement pour y placer avec ordre tous ses exercices spirituels, toutes les fonctions de son ministère; ses jours sont tous pleins, ils sont tous consacrés au besoin de son troupeau; il a fait à Dieu un sacrifice continuel de ce qu'il a de plus cher, de ses inclinations et de sa propre volonté; et par ce sacrifice il touche le Seigneur, il en obtient les secours les plus abondants pour soi-même et pour la sanctification de son peuple. Le règlement de ce Pasteur renferme les pratiques propres à chaque jour, à chaque semaine, à chaque mois et à chaque année. »

IV. — Les personnes qui vivent dans le monde ont aussi besoin d'un règlement de vie, si elles veulent se préserver et avancer.

Son premier objet doit être de déterminer la part de la

piété, c'est-à-dire : le temps, la durée et la forme des exercices religieux, selon la condition, les habitudes et les attraits; les prières, les méditations, les examens, les lectures de chaque jour; dans la semaine, le mois ou l'année, ce qui concerne la communion, la confession et la direction, les retraites et les revues; en un mot, les pratiques journalières, hebdomadaires, mensuelles, annuelles.

Il établira la régularité dans le lever et le coucher, qui sont deux points de grande conséquence dans l'ordre d'une journée[1]; dans les occupations prévues et normales, dans les repas et les délassements, dans les rapports avec les personnes qui vivent sous le même toit et avec celles du dehors, enfin, autant que cela est possible, jusque dans les incidents inattendus, en prévoyant les dispositions où l'on s'efforcera de tenir son âme.

Il n'est pas facile de tout préciser comme on le fait dans les cloîtres. Les imprévus de la vie séculière exigent évidemment une certaine latitude. Le principe est que l'on règle ce qui est susceptible de l'être, et dans la mesure convenable.

V. — Une observation de la plus haute importance est qu'il faut tout subordonner aux devoirs d'état, tout hors le salut, même les prières et les pratiques de la piété. Ces obligations principales servent de cadre à toutes les autres. Un père et une mère doivent avant tout, Dieu et l'âme exceptés, s'occuper de leurs enfants et leur assurer une éducation chrétienne. Une femme mariée doit être aux devoirs de la vie conjugale et domestique, un serviteur aux offices auxquels il s'est engagé, un magistrat aux soins de la justice,

[1] S. François de Sales, *Introd.*, 3e p., ch. 23 : Je pense que c'est un soin vertueux de prendre son sommeil devers le soir à bonne heure, et de faire son lever de bon matin : certes, ce temps-là est le plus gracieux, le plus doux et le moins embarrassé ; les oyseaux mesmes nous provoquent en icceluy au reveil, et aux louanges de Dieu ; si que le lever matin sert à la santé et à la saincteté.

un commerçant à son négoce, un médecin à ses malades, et ainsi de suite des diverses situations et professions.

Il faut encore que la règle de la vie soit accommodée aux occupations, aux dispositions d'esprit et au tempérament, aux forces du corps et principalement au degré de perfection et aux attraits de la grâce.

Écoutons à ce sujet saint François de Sales[1] :

« Dieu commanda en la creation aux plantes de porter leurs fruicts chascun selon son genre, ainsi commande-t-il aux chrestiens, qui sont les plantes vivantes de son Eglise, qu'ils produisent des fruicts de devotion un chascun selon sa qualité et vocation. La devotion doit estre differemment exercée par le gentilhomme, par l'artisan, par le valet, par le prince, par la vefve, par la fille, par la mariée : et non seulement cela, mais il faut accommoder la practique de la devotion aux forces, aux affaires et aux devoirs de chaque particulier. Je vous prie, Philothée, seroit-il à propos que l'evesque voulust estre solitaire comme les Chartreux? Et si les mariez ne vouloient rien amasser non plus que les Capucins, si l'artisan estoit tout le jour à l'eglise comme le religieux, et le religieux tousjours exposé à toutes sortes de rencontres pour le service du prochain comme l'evesque, cette devotion ne seroit-elle pas ridicule, dereglée et insupportable? Cette faute neantmoins arrive bien souvent, et le monde, qui ne discerne pas ou ne veut pas discerner entre la devotion et l'indiscretion de ceux qui pensent estre devots, murmure et blasme la devotion, laquelle neantmoins ne peut mais de ces desordres. Non, Philothée, la devotion ne gaste rien quand elle est vraye, ains elle perfectionne tout, et lorsqu'elle se rend contraire à la legitime vocation de quelqu'un, elle est sans doute fausse. »

Puisque la dévotion s'accommode ainsi avec chaque con-

[1] *Introd.*, 1re p., ch. 3, p. 37.

dition, il faut qu'au lieu d'en troubler l'ordre, elle lui soit une aide, et par conséquent que les devoirs propres à chacune soient les premiers inscrits et assurés dans le plan de vie que l'on se trace.

VI. — Une fois ce règlement arrêté, il faut s'y tenir sans scrupule, mais avec fidélité. L'enfreindre par immortification et caprice, c'est renoncer aux bienfaits qu'il procure et s'exposer aux périls dont il préserve.

Cela ne veut pas dire que l'on doive être esclave de la lettre. Il peut survenir des raisons qui justifient les dispenses et autorisent, commandent même des modifications. Quand les circonstances varient notablement, il est tout naturel que les règles de la vie en subissent elles-mêmes le contre-coup.

Les raisons les plus ordinaires de ces changements sont un mal à éviter, un plus grand bien à réaliser, l'édification du prochain, une utilité appréciable au spirituel et même au temporel.

Mais, dès que la cause de l'interruption a cessé, il faut se remettre sous la sauvegarde du règlement que l'on s'est prescrit.

VII. — Ce règlement doit être concerté avec le directeur et approuvé par lui, et de temps en temps il convient de lui rendre compte de la fidélité avec laquelle on s'y conforme et des infractions que l'on aurait à se reprocher. Si l'expérience ou des situations nouvelles exigeaient des changements, c'est encore au directeur que l'on devrait en référer: on se donne ainsi la garantie du conseil et le mérite de l'obéissance.

CHAPITRE XLII

TROISIÈME MOYEN EXTÉRIEUR : LES AUSTÉRITÉS

Notion. — Elles témoignent de la bonne volonté. — Elles matent la chair. — Elles associent au divin Crucifié. — Danger d'exténuer le corps. — Est-il permis d'abréger sa vie par les rigueurs de la pénitence? — Péril des vaines complaisances.— Les mortifications les plus fructueuses sont celles qui s'attachent à la condition de chacun. — Les austérités volontaires les plus recommandables sont celles que l'Église a coutume d'imposer.— Les pèlerinages. — Le silence. — Le cilice et la haire. — Les chaînes : ceintures, bracelets. — La flagellation et la discipline. — L'exercice de la pénitence relève de la direction. — Prudence avec laquelle doit procéder le directeur. — La mortification des sens convient à tous indistinctement.

I. — Par austérités, nous entendons les pratiques extérieures qui ont pour but de mortifier la chair. Que ces rigueurs volontaires soient inspirées par le regret des péchés commis ou par une sage prévoyance qui tient le corps en servitude, elles procèdent de l'esprit de pénitence.

Nous n'avons pas à démontrer ici la nécessité de la mortification pour la vie chrétienne [1] et en particulier pour la perfection [2]. Il suffit à notre dessein d'indiquer le rapport des œuvres extérieures de pénitence avec la perfection.

[1] *Gal.* x, 24 : Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.

[2] Voir ch. 12, *de la Sensualité*, p. 115.

II. — Le caractère de ces austérités étant d'être volontaires, elles témoignent tout d'abord en faveur de la bonne volonté. La gêne, la souffrance sont difficiles à soutenir, et la plupart des hommes ne les subissent que parce qu'ils ne peuvent s'y soustraire. Quand donc on a le courage, non seulement de les accepter, mais de se les infliger soi-même à soi-même, il y a dans cet acte pris en soi un indice que l'on veut être sincèrement à Dieu et que, pour devenir parfait, on est décidé à combattre les convoitises déréglées, puisque l'on va au delà de ce qui est rigoureusement exigé.

III. — Un autre effet plus appréciable des austérités est qu'elles matent le corps, et, selon la belle expression de saint Paul[1], le réduisent en servitude. La chair tend à dominer aux dépens de l'âme, et pourtant c'est l'âme qui doit commander. Par les privations et les châtiments, on le ramène à l'ordre, on le remet à sa place, il redevient ce qu'il doit être, l'esclave, et non le maître.

IV. — Mais l'efficacité la plus directe de ces mortifications volontaires vient de ce qu'elles unissent et associent au divin Rédempteur. Jésus-Christ a racheté le monde par la souffrance volontaire, et en Lui tout, jusqu'à la mort, a été subi librement. C'est un des plus ardents désirs de son cœur de prolonger cette expiation, non plus en sa chair, qui n'a plus rien de passible, mais dans ses membres mystiques, soumis encore à la loi de la mortalité. Les âmes les plus aimantes entrent dans ces dispositions et permettent à l'adorable Victime de souffrir encore en elles, disant avec saint Paul[2] : « J'accomplis dans ma chair ce qui manque à la passion de Jésus-Christ. »

Si cette association est sincère, rien ne saurait concourir

[1] *I Cor.* IX, 27 : Castigo corpus meum et in servitutem redigo.

[2] *Col.* I, 24 : Adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea, pro corpore ejus, quod est Ecclesia.

plus efficacement au dégagement de la créature, et à l'union avec Dieu qui fait la perfection.

V. — Le croirait-on? il peut s'attacher des dangers à ces pratiques de pénitence.

Le premier est celui d'exténuer le corps au delà des limites. Les mortifications qui ne sont pas réglées par la prudence épuisent les forces, et souvent, pour n'avoir pas su se modérer, on en vient à ne pouvoir plus soutenir les pénitences les plus communes et les devoirs les plus ordinaires de la vie chrétienne. Il vaut mieux tenter moins, et maintenir d'une manière constante l'empire de l'âme sur le corps.

« Generalement, dit saint François de Sales[1], il est mieux de garder plus de forces corporelles qu'il n'est requis, que d'en ruiner plus qu'il ne faut. Car on peut tousjours les abattre quand on veut, mais on ne les peut pas reparer tousjours quand on veut. »

VI. — En admettant que par l'énergie de la volonté on persévère dans ces rigueurs, est-il permis de les pousser jusqu'à abréger sa vie? Les mondains répondent hardiment qu'il y a là un crime. Les théologiens sont moins affirmatifs et commencent par distinguer. Si l'on se livrait aux macérations avec l'intention expresse et directe de hâter la mort, il y aurait certainement matière à péché mortel. Refuser, par exemple, toute nourriture ou en prendre à peine, s'imposer un travail excessif, exercer sur son corps des cruautés qui le déchirent et le brisent, et cela pour en finir avec la vie, c'est tout simplement un suicide, que l'on soit chrétien ou non, que l'on donne à ces actes les apparences de la pénitence ou tout autres[2].

[1] *Introduct.*, 3e p., ch. 23.

[2] Carrière, *de Justitia*, n. 855, t. 2, p. 473 : Sed posito quod reipsa, sive ex austeritatum extraordinario rigore, sive ex debili valetudine subjecti, vita brevianda sit, quid sentiendum? Hæc occurrunt apud Bene-

Il n'en est pas de même s'il s'agit d'embrasser un genre de vie dont les austérités auront pour effet probablement, sûrement si l'on veut, d'abréger la vie, non pour ce résultat, mais en se proposant une fin surnaturelle de perfection et de salut. Non seulement cela est licite, c'est encore louable et méritoire.

Mais, comme l'observe Benoît XIV[1], il n'est nullement certain que les abstinences et les autres austérités, telles qu'on les pratique dans la vie religieuse, ou même celles que tant de saints ont exagérées, s'il est permis de parler de la sorte, aient cet effet de hâter la mort : l'extraordinaire longévité de plusieurs de ces saints, comme saint Paul l'Ermite, saint Antoine, saint Hilaire, et d'une multitude d'anachorètes et de religieux tendrait plutôt à prouver le contraire. Les excès de table ou de travail que l'on ne songe pas à réprouver font périr plus de monde que les rigueurs de la pénitence chrétienne[2].

Ajoutons avec Alvarez de Paz[3] que Dieu appelle parfois certaines âmes à des austérités qui peuvent paraître excès-

dict. XIV, *de Beatif.* l. 3, c. 20, n. 6. Si quis eas austeritates adhibeat ut moriatur, vel ut terminum vitæ breviorem sibi constituat, communis est sententia theologorum id illicitum esse, et sine gravi peccato fieri non posse. Sed seclusa ea intentione, si quis asperum vitæ genus amplectatur ob finem supernaturalem, ut Deo videlicet inserviat, ut concupiscentiam frænet, etsi prævideat illud sibi esse mortem acceleraturum, vera est theologorum sententia id licite et cum merito fieri posse.

[1] *De Beatific.* l. 3, c. 20, n. 4 : Primo docent theologi assumentem immodicas abstinentias, et similia, ut moriatur, velut breviores sibi constituat naturales vitæ terminos, graviter peccare. Secundo, probabile est, non tamen certum, ex dictis, et abstinentiis similibus eosdem terminos abbreviari, ut ex Hippocrate colligitur; quin etiam S. Paulus primus eremita aliique rigidissimi pœnitentes vitam longius produxerunt. Tertio, licitum, et meritorium est amplecti asperum vitæ genus ob finem supernaturalem, licet inde mors celerius adventura prævideatur, dummodo non intendatur.

[2] Platus, *de Bono status religiosi* p. 3, c. 28.

[3] *De Vita spirit.* t. 3, p. 1247 : Aliqui ad extraordinarium vitæ modum et ad magnas corporis afflictationes vocantur, qui per gratiam multum supra naturam et supra communes homines possunt, quos oportet suscipere et regulis communibus non obligare.

sives, à en juger par la loi commune; mais il donne aux directeurs des marques de sa volonté, et aux sujets des forces qui les élèvent au-dessus de la nature.

Le danger des mortifications corporelles se rencontre seulement en celles qui sont indiscrètes, qui ne sont pas réglées par la prudence et une sage direction [1].

VII. — Le danger que nous venons de signaler regarde le corps : un autre plus grave, qui touche à l'âme, est de nourrir l'amour-propre.

La nature humaine est ainsi blessée par le péché qu'elle n'évite un écueil que pour tomber dans un autre. Le triomphe de l'âme sur le corps jette dans une vaine satisfaction, surtout quand on se compare à la foule si avide de jouissances, si attentive à éviter les privations et la douleur. Au lieu d'imprimer à la pénitence le cachet de l'humilité, on se complaît en soi-même et l'on se préfère aux autres, ce qui est le propre de l'orgueil. Mieux vaudrait rester plus bas pour ne pas trouver dans sa vertu l'occasion de s'élever contre Dieu.

Ces vaines complaisances sont souvent punies de chutes profondes qui remettent sous le joug humiliant des passions sensuelles. On a vu de prétendus pénitents qui frappaient le vulgaire par l'ostentation de leurs austérités, et se livraient en secret aux turpitudes charnelles.

Un des signes de la pénitence orgueilleuse et fausse est la sévérité à juger les autres et la confiance en sa propre vertu. C'est l'inverse de la pénitence humble qu'inspire l'esprit de Dieu [2].

[1] Carrière, *de Just.* n. 855, p. 474 : Agnoscunt tamen auctores illud non intelligendum de austeritatibus immodicis, quæ non essent secundum prudentiæ regulas ordinatæ, et præsertim quæ absque obedientiæ subsidio et sapientis directoris consilio fierent; si enim sanitati notabiliter officiant, et sint manifeste occisivæ, in his non currit motivum virtutis, sed potius abeunt exercitio virtutum.

[2] Bona, *Principia vitæ christ.* § 38, p. 67 : Qui hoc spiritu (divino)

VIII. — Après ces réflexions sur l'utilité et les abus des macérations corporelles, indiquons les principales formes que ces rigueurs peuvent revêtir.

Il faut placer en première ligne les pénitences qui s'attachent à la condition, comme les travaux, les veilles, les privations, les infirmités que la divine Providence impose. Par elles-mêmes, ces peines, provenant du genre de vie auquel on est astreint, semblent différer des austérités dont nous parlons, et qui ont pour caractère d'être spontanées. Mais par l'acceptation que l'on en fait, elles prennent le mérite des actions libres, et apportent avec elles une plus grande certitude qu'elles plaisent à Dieu, parce qu'elles procèdent de sa divine volonté, non de notre choix.

Les exercices de la vie religieuse gardent particulièrement l'empreinte des pénitences volontaires, puisqu'on les a embrassées volontairement et dans le dessein d'y assujettir la chair à l'esprit. Saint François de Sales, et à sa suite Bossuet, qui fut un grand directeur, avaient pour règle de conduite de peu conseiller et permettre des austérités de surérogation aux religieuses, leur répétant que la parfaite observation des règles monastiques devait leur suffire, à l'exemple du bienheureux Berchmans, dont la maxime favorite était : « La vie de règle est ma plus grande pénitence. »

IX. — Parmi les austérités que l'on choisit soi-même, les plus recommandables sont celles que l'Église a coutume d'imposer.

C'est d'abord la prière. Tandis qu'elle nourrit l'âme en ouvrant sur elle la source de la grâce, la prière fatigue le corps et l'assujettit. Elle exige la vigilance et l'effort de l'esprit pour prévenir et contenir les distractions, et, par

imbutus est, peccata sua ante oculos habet, aliena post tergum; de suis dolet, aliena non respicit; sua castigat, aliena excusat. Periculum timet in quibus versatur, quæ multa sunt et assidua observatione præcavenda.

une suite du péché originel, ce qui devrait délecter l'homme lui est un travail. En outre, la prière doit accompagner, du moins par la disposition intérieure du cœur, toutes les pénitences extérieures, pour les vivifier et les diriger vers Dieu.

Le jeûne a toujours été en grand honneur parmi les pratiques de pénitence et de religion, et de temps immémorial l'Église chrétienne a coutume de l'imposer aux fidèles pendant tout le carême, à certains jours et en certaines circonstances. Le corps vit et prospère par la nourriture : en lui retranchant ou en diminuant les aliments, on l'affaiblit, on le contient, on le soumet au joug.

L'abstinence accompagne le jeûne. On entend ce mot du retranchement de la viande, mais l'abstention peut s'étendre à tout ce qui flatte le goût, donne de la vigueur au corps ou surexcite sa sensibilité, comme le vin et les boissons enivrantes.

En général, il n'y a pas de vraie pénitence, si elle n'atteint pas le goût, le manger et le boire ; la tempérance suppose, non seulement la mesure, mais aussi l'abstention ; à plus forte raison la pénitence.

Les prescriptions liturgiques recommandent certaines attitudes comme favorables à la supplication humble et pénitente : les plus communes sont de se tenir à genoux, d'étendre les bras, de se prosterner.

Les veilles étaient autrefois régulièrement pratiquées aux jours que nous appelons encore les vigiles des fêtes. Les fidèles passaient la plus grande partie de la nuit à chanter les louanges de Dieu. Ces pieuses coutumes revivent aujourd'hui dans les adorations nocturnes du Saint-Sacrement.

X. — Les voyages étaient encore dans les âges de foi une des formes de la pénitence, mais les pèlerinages faits à pied et en demandant l'aumône. On allait surtout

à Jérusalem, à Rome, à Compostelle en Galice pour honorer saint Jacques le Majeur, à Tours au tombeau de saint Martin.

XI. — Toutes les règles monastiques inscrivent le silence parmi les prescriptions destinées à réduire la nature et à favoriser la prière. « Soyez persuadées, chères âmes, disait Bossuet[1] parlant à des religieuses, qu'en gardant fidèlement le silence, vous serez victorieuses de toutes vos passions et qu'en peu de temps vous arriverez à la perfection. » La vertu du silence est de contenir la langue, qui est pour l'homme une source intarissable de péchés, et, comme l'intempérance de la langue est très difficile à réprimer, le silence constitue une des pénitences les plus austères et les plus méritoires[2].

XII. — Les pénitences dues à l'initiative individuelle ne sauraient s'énumérer. Les saints ont toujours été ingénieux à tourmenter le corps, afin de le réduire ; ils usaient de mille industries pour éluder l'inexorable loi du sommeil et de la nourriture, ou la ramener du moins au strict nécessaire, et plus d'une fois ils semblent sortir des limites de la prudence humaine. Sans jeter aucun blâme sur des excentricités qui peuvent procéder de l'esprit de Dieu, on ne doit pas les proposer à l'imitation. Nous ne mentionnerons ici que les pénitences traditionnelles dans le monde de la piété.

Le sens du toucher est le siège principal du plaisir : on le mortifie par un contact qui l'irrite et l'émousse. Les vêtements rudes et grossiers obtiennent immédiatement ce but.

Le cilice a toujours été signalé chez tous les peuples parmi les instruments de pénitence. C'est un tissu fait de poils rudes et piquants et que l'on porte sur la chair.

[1] *Instr. aux relig. Ursulines de Meaux :* sur le silence, t. 5, p. 219.

[2] Bona, *Principia vitæ christian.* § 8, p. 78 : Sapientissimus est qui scit tacere, difficilius est etenim nosse tacere, quam loqui.

Généralement il se compose de deux carrés reliés par deux bandes, comme un scapulaire, et qui retombent l'un sur le dos, l'autre sur la poitrine. Parfois c'est une tunique étroite qui serre tout le haut du corps : c'est le sac donc il est si souvent parlé dans l'Écriture. Il y en a aussi en forme de ceinture. Agaçant pendant le jour, cet habit de poils le devient davantage pendant la nuit et rend le sommeil difficile.

La haire, sorte de cilice, est une chemise ordinairement sans manches, faite de crins de cheval, ou de chanvre et de crins tissés ensemble. « La haire, observe saint François de Sales [1], matte puissamment le corps, mais son usage n'est pas pour l'ordinaire propre ny aux gens mariez, ny aux delicates complexions, ny à ceux qui ont à supporter d'autres grandes peines. Il est vray qu'ès jours plus signalez de la pénitence, on la peut employer avec l'advis du discret confesseur. »

XIII. — Les chaînes métalliques sont souvent employées comme engins de pénitence. Ce sont des treillis en fil de fer, de cuivre ou de tout autre métal, dont les pointes sont retournées en saillie, et c'est par ce côté des pointes qu'on les applique et les fixe sur la chair, à la ceinture, aux bras et aux jambes, d'où le nom de ceintures et de bracelets.

XIV. — La discipline est aussi célèbre et d'un usage plus étendu.

On appelle ainsi un fouet destiné à flageller le corps. Elle est en fer ou de cordes. La première se compose d'un faisceau de chaînettes terminées en pointes et réunies à une chaîne qui sert à les brandir. L'autre se fait avec des cordes nouées et armées quelquefois de pointes de fer. La forme et la matière importent peu.

[1] *Introd.*, 3e p., ch. 23. n. 290.

La flagellation peut être faite par une main étrangère ou par chacun de sa propre main. La première sorte a été en usage chez tous les peuples comme châtiment. Elle faisait partie des corrections infligées aux moines dans les anciennes règles monastiques.

Le souvenir de la flagellation du Sauveur n'a pas peu contribué sans doute à accréditer ce genre de pénitence. Cependant on ne le voit apparaître qu'au moyen âge. A cette époque, les flagellants [1], qui dégénérèrent en hérétiques, se frappaient souvent les uns les autres en public. Sous cette forme, la flagellation offre plus d'un péril. Sur quelque partie du corps que la main étrangère l'exerce, les lois les plus élémentaires de la décence interdisent de la pratiquer entre personnes de sexe différent. Elle ne serait pas sans inconvénient même entre personnes d'un même sexe.

La pratique générale est que chacun se flagelle de sa propre main et en secret. Dans certaines communautés religieuses des plus austères, on prend la discipline en commun, durant un temps déterminé : dix minutes, un quart d'heure; ou pendant la récitation d'un ou plusieurs *Miserere*, soit chacun dans sa cellule, soit réunis au chœur, au chapitre ou dans une salle commune, mais alors dans l'ombre et avec toutes les précautions qu'exige la modestie. L'exercice a lieu une, deux ou trois fois la semaine, selon les règles et les coutumes de chaque maison ; mais les supérieurs et supérieures donnent des licences particulières, en ayant soin de déterminer le temps ou le nombre des coups.

La flagellation se fait régulièrement sur le dos. Il paraît que, pratiquée sur les épaules, elle présente des dangers pour la santé. Il en est qui l'exercent à la partie dor-

[1] Cf. Fleury, *les Mœurs des chrétiens*, n. 63. — Bergier, *Dict. de Théol.*, Flagellans. — Benoit XIV, *de Beatific. et Canon.* l. 3, c. 28, n. 7.

sale inférieure et au haut des jambes, au siège, en un mot. Ce mode est signalé comme périlleux pour la chasteté. Selon Benoît XIV[1], cela ne peut être que l'exception, et ceux qui ressentiraient de tels effets n'auraient qu'à s'abstenir ou à prendre une autre partie du corps. La flagellation aux mollets n'offre pas cet inconvénient; si elle n'en a pas d'autres, elle a celui d'être fort douloureuse.

L'usage de la discipline est général dans les monastères et les communautés religieuses, et la pratique en est plus étendue qu'on ne pense parmi les personnes du monde vouées à la piété. L'énergie déployée pour s'armer ainsi contre soi-même et s'imposer l'aiguillon de la douleur, devient un excitant de la ferveur, et par ce châtiment volontaire elle prévient et contient l'audace de la chair. Saint François de Sales[2] disait à sa Philothée : « La discipline a une vertu merveilleuse pour recueillir l'appetit de la devotion, estant prise moderement. »

XV. — Les pénitences volontaires, de quelque nature qu'elles soient, ne peuvent être abandonnées au caprice et à la ferveur de chacun ; elles doivent être pratiquées avec l'assentiment d'un sage directeur.

« La pénitence corporelle sans obéissance est très imparfaite, dit saint Jean de la Croix[3]; les commençants, il est vrai, s'y sentent portés par la consolation et le goût qu'ils y trouvent ; mais s'ils y font leur propre volonté, ils s'exposent à croître bien plutôt en vices qu'en vertus. »

XVI. — Le directeur, à son tour, sera attentif à ne pas charger outre mesure de mortifications extérieures, n'oubliant jamais que la pénitence n'est pas la fin, mais un

[1] *De Beatif. et Can.* l. 3, c. 28, n. 7 : Spernendæ vero sunt oppositiones petitæ a detrimento oculorum et incitamento ad libidinem : vix enim invenitur qui hæc experiatur; quod si experiretur, deberet ab iis abstinere aut locum verberationis mutare.

[2] *Introd.*, 3e p., ch. 23, p. 290.

[3] *Maximes et avis spirit.*, n. 258, p. 447.

moyen nécessaire ou convenable dans la proportion même où il atteint cette fin [1]. Il doit tenir compte de la condition, des devoirs d'état, de la santé, de l'attrait, de la ferveur, du degré de vertu [2]. Il s'abstiendra et détournera de tout ce qui sentirait la singularité, causerait au prochain du dommage ou du dégoût, pourrait soulever de justes critiques et des oppositions fâcheuses. Enfin il n'engagera pas dans une voie où il prévoit qu'on s'arrêtera bientôt : il vaut mieux laisser s'aiguiser les désirs que de donner lieu au découragement et aux regrets de l'inconstance.

XVII. — La pénitence la plus accommodée à toutes les situations et à laquelle le directeur n'aura jamais à s'opposer est la modération dans le sommeil et la nourriture, afin de ne pas sortir des limites du nécessaire ; la vigilance à contenir les sens, n'accordant à chacun que ce qui convient et le sevrant de ce qui ne servirait qu'au plaisir et au péché [3]. La constante mortification des yeux, pour ne

[1] J. Lopez Ezquerra, *Luc. myst.* n. 49, p. 13 : Ideo nimis errant magistri, qui nihil sibi facere putant si animas maximis rigoribus non onerant; tantoque eas proficere existimant quanto inauditis rigoribus se macerant. Sciant isti quod pœnitentia non est finis, sed medium quo caro subjugatur spiritui, et in tantum necessaria est in quantum hunc finem consequitur.

[2] *Id., ibid.* n. 113-114, p. 23 : In primis perpendere debet magister vires animæ, genium, occupationem et statum; ut lac teneris, et solidum cibum perfectis possit ministrare, ut superius diximus. Præterea mortificationes et pœnitentias taxet juxta vires personarum, et conjugatos non ita oneret pœnitentiis et ciliciis, quod nequeant solvere obligationem debitam matrimonio... Propterea necessarium est quod magister in se induat statum singulorum, ut prudenter respective possit omnes in suo statu perficere; cui quidem respondere debent labores, mortificationes et pœnitentiæ quas illis injungat.

[3] Schram, *Theol. myst.* § 102, sch. 4, t. 1, p. 193 : Mortificanda igitur est caro : 1° per temperantiam in *cibo* et *potu*, ne quid illi ultra necessitatem ad vitam et functiones status indulgeatur; 2° per temperantiam in *somno*, necessarium non subtrahendo, superfluum ad acediam, luxuriam, temporis jacturam vitandam et mollitiem fugiendam, resecando... 5° *Visus* mortificandus est ne oculi turpia, incasta, curiosa et non necessaria, sed ad amorem Dei et devotionem excitantia aspiciant. 6° *Auditus* mortificandus est ne aures scandalosa, detractoria, turpia, vana et inutilia audiant.

rien voir de frivole ou de dangereux; des oreilles et de la langue, pour ne pas entendre ou tenir des discours inutiles, médisants ou licencieux; du tact, pour ne pas même se toucher sans nécessité; de l'odorat et du goût, pour éviter les délectations de pure sensualité, suppose et fait dans l'âme une vertu qui n'accompagne pas toujours les grandes macérations. Une modestie persévérante qui maintient l'ordre et la mesure en chacun des sens coûte plus à la nature que certaines violences transitoires, qui l'effrayent et l'abattent un instant, mais lui laissent des relâches dont elle profite au grand détriment de l'âme.

7° *Gustus* mortificandus est ne in cibo et potu excedat, nimis delicata, pretiosa, etc., appetat. 8° *Odoratus* mortificandus est a delicatis et pretiosis odoribus. 9° *Tactus* mortificandus est ne, vel proprium, vel alia corpora sine necessitate tangat. 10° *Lingua* mortificanda est a verbis malis, otiosis, inhonestis, detractoriis, scandalosis, etc. 11° *Potentia locomotiva* mortificanda est ut in incessu servetur modesta gravitas. Verbo, omnes corporis sensus et potentiæ nonnisi ad æternam nostram et proximorum salutem dirigendi sunt.

CHAPITRE XLIII

QUATRIÈME MOYEN EXTÉRIEUR : LES RAPPORTS SOCIAUX

Rapports qui intéressent la perfection. — Ce qu'il faut éviter. Premièrement, les relations équivoques et dangereuses : — l'intimité avec des personnes d'un autre sexe, — les amitiés sensuelles, — même sous prétexte de piété, — la fréquentation des personnes mondaines. — Secondement, il faut éviter les conversations inutiles. — Troisièmement, en général tout ce qui est du monde. — Bienséance et modestie dans la manière de se vêtir. — Ce qu'il faut conserver et subir : — les relations de famille, — de cohabitation ; — les rapports qui tiennent à la profession, — et aux rencontres fortuites. — Ce qu'il faut rechercher : — les associations de piété, — les œuvres de zèle et de propagande, — les saintes amitiés. — L'amitié sainte se trahit par la prière et les pieux entretiens.

I. — Nous vivons au milieu des hommes : il importe de prévoir et de bien régler les rapports que l'on doit avoir avec eux. Ces rapports embrassent des dangers à éviter, des obligations à remplir et des avantages à recueillir. Tout est dans ces trois mots : ce qu'il faut supprimer, ce qu'il faut conserver ou subir, ce qu'il faut rechercher.

II. — Dans le commerce avec les hommes, trois choses sont à éviter quand on a le souci de la perfection : les relations équivoques et dangereuses, les conversations inutiles, en général tout ce qui est du monde.

Premièrement, on doit s'interdire les relations équivoques et dangereuses.

L'édification que nous devons au prochain et notre propre sécurité nous y obligent.

Le monde est ainsi fait qu'il juge des personnes par leurs fréquentations, et cette fois il a pour lui l'expérience et la raison. L'axiome populaire : « Dis-moi qui tu hantes, et je te dirai qui tu es, » exprime un fait d'expérience journalière, qui se justifie par la tendance de l'homme à rechercher ceux qui lui ressemblent ou à ressembler à ceux qu'il recherche.

Alors même que le danger n'existerait pas pour nous, si la situation est telle que le prochain ait le droit de s'en scandaliser, la prudence et la charité nous commandent d'y renoncer, à moins que l'on ne soit contraint ou autorisé par des motifs supérieurs à la maintenir.

A plus forte raison devons-nous en sortir, si notre propre sécurité y est intéressée. « Celui qui aime le péril, dit le Sage[1], y périra. » En admettant que l'on ait des garanties contre la perte essentielle de la charité, c'est assez qu'il y ait dans ces rapports une cause réelle de refroidissement spirituel, pour que l'on doive conseiller de les rompre dans la mesure même où l'on conseille la perfection.

III. — Il est bon de préciser un peu quelles peuvent être ces relations équivoques et périlleuses.

Les plus suspectes sont les relations faciles, fréquentes, tendres avec des personnes de sexe différent. Les délicatesses de la chasteté sont infinies, et, parmi les précautions qu'elle réclame, la première est la fuite des occasions, c'est-à-dire, avant tout, le commerce habituel et trop intime avec des personnes d'un autre sexe. Il faut donc, dit Bossuet[2], « renoncer aux liaisons, non seulement les plus agréables, mais encore les plus nécessaires, plutôt que de

[1] *Eccli.* III, 27 : Qui amat periculum, in illo peribit.
[2] *Médit. sur l'Év.*, 15e j., p. 39.

mettre notre salut en péril. Le secret est de fuir, d'éviter les occasions prochaines, c'est-à-dire celles où l'on a déjà fait naufrage, craindre même les plus éloignées, se précautionner de toutes parts, couper jusqu'à sa main droite, et jusqu'à son pied, arracher jusqu'à ses yeux : tout doit être violent dans cette matière. Car il faut, autant qu'il se peut, éviter même d'avoir à combattre, parce qu'on n'est pas longtemps courageux ni ferme contre soi-même. *Si votre œil..., si votre main droite vous scandalise*[1], c'est-à-dire, si ces personnes qui vous sont chères vous sont une occasion de tomber, séparez-vous-en. Ajoutez, si elles vous font *scandaliser* votre frère; car tout ce qui le fait tomber est aussi pour vous une chute semblable à celle d'un homme qu'on *jetterait dans la mer une meule au col*[2]. »

IV. — Il ne faut pas attendre pour rompre des rapports dangereux de leur nature que le cœur soit pris d'une affection sensible et charnelle; car, en ce cas, l'hésitation n'est pas possible. « L'amitié fondée sur la communication des plaisirs sensuels, dit saint François de Sales[3], est toute grossière, indigne du nom d'amitié : comme aussi celle qui est fondée sur des vertus frivoles et vaines, parce que ces vertus dépendent aussi des sens. J'appelle plaisirs sensuels ceux qui s'attachent immédiatement et principalement aux sens extérieurs, comme le plaisir de voir la beauté, d'ouïr une douce voix, de toucher, et semblables. »

Ces sortes de liaisons qui émeuvent les sens peuvent se contracter entre personnes d'un même sexe. Ce mal étrange se rencontre quelquefois dans la pleine liberté du monde, quoique rarement, la nature trouvant là un libre cours pour les inclinations instinctives qui poussent un sexe vers l'autre. Les milieux où il se déclare d'ordinaire, sous le

[1] *Matth.* v, 29-30.
[2] *Matth.* xviii, 6.
[3] *Introd.*, 3e p., ch. 17, p. 239.

nom convenu d'amitiés particulières, sont les réunions exclusives de jeunes gens ou de jeunes filles, les communautés d'hommes et de femmes. Par une perversité dont l'homme seul est capable, la nature rêve et cherche la volupté dans un objet qui n'est pas le sien. Ces déviations honteuses, dissimulées sous les dehors de l'amitié, sont souvent la source de grandes misères et ruinent toujours dans les âmes la véritable dévotion.

V. — En général toutes les amitiés sensuelles sont suspectes, sans excepter celles qui se contractent sous le couvert de la spiritualité. « En effet, remarque saint Jean de la Croix[1], la sensualité fait plus ces liaisons de cœur que le pur esprit. Ce qui paraît en ce que cette amitié n'augmente pas l'amour de Dieu ni la mémoire de sa présence; au contraire, elle donne de grands remords de conscience. Quand l'amitié est vraiment spirituelle, elle fortifie l'amour de Dieu à proportion qu'elle croît; et plus on y pense, plus on se souvient de Dieu, plus on désire de le posséder; de sorte que les accroissements se font également des deux côtés. C'est le propre de l'esprit divin d'ajouter bien sur bien, et d'augmenter l'un par l'autre, à cause de la conformité et de la ressemblance qui se trouvent entre eux. Mais lorsque l'amitié naît de la sensualité, elle fait des effets contraires. Plus elle augmente, plus l'amour et le souvenir de Dieu diminuent. La chaleur et la véhémence de l'un font la chaleur et le relâchement des autres; et on s'aperçoit bientôt qu'on a oublié Dieu et qu'on ne l'aime plus, quoique la conscience reproche avec amertume ce changement criminel. »

VI. — Un autre danger à éviter est dans les fréquents rapports avec les personnes mondaines. Nous appelons ainsi celles qui aiment le monde, propagent ses maximes,

[1] *Nuit obscure*, ch. 4, p. 251.

subissent ses lois et s'efforcent de les imposer. La nature n'a déjà que trop de propension à se mettre de connivence avec le monde : en lui fournissant des occasions, on ne fait qu'ajouter à sa faiblesse et préparer ses défaillances.

Les esprits sarcastiques, incrédules et licencieux, sont particulièrement à redouter. Leurs railleries, en provoquant le rire, éteignent la piété, troublent la foi, réveillent les passions, ramènent au sans-gêne de la vie naturelle. « Comme ceux qui ont esté mordus des chiens enragez, observe malicieusement saint François de Sales[1], ont la sueur, l'haleine et la salive dangereuse, et principalement pour les enfans et gens de delicate complexion : ainsi ces vicieux et debordez ne peuvent estre frequentez qu'avec hazard et peril, surtout par ceux qui sont de devotion encore tendre et delicate. »

VII. — Il faut éviter en second lieu les conversations inutiles et prolongées.

« Les longs discours ne seront point exempts de péché, dit le Sage[2], mais celui qui est modéré dans ses paroles fait preuve d'une grande prudence. » Il est principalement deux vertus difficiles à protéger dans les longues conversations, surtout quand elles sont oiseuses et sans autre but que celui de parler, savoir : l'humilité et la charité.

Ces entretiens prolongés sans motif sérieux accusent des attaches aux créatures, et, par eux-mêmes, ils ne peuvent avoir d'autre effet que de produire ces attaches ou de les accroître.

Tandis que l'on s'épanche au dehors, le goût des choses divines baisse au dedans, on se dessèche et l'on perd la facilité de parler à Dieu dans la prière.

Le moindre des inconvénients, inconvénient bien grave

[1] *Introd.*, 3e p., ch. 24, p. 294.

[2] *Prov.* x, 19 : In multiloquio non deerit peccatum; qui autem moderatur labia sua prudentissimus est.

cependant aux yeux de quiconque apprécie les choses éternelles, est la perte du temps. Saint Augustin a dit cette belle parole : « Le temps vaut autant que Dieu. » Et, en effet, dans la proportion où l'on perd le temps, on perd Dieu dans l'éternité. Cela est également vrai de la perfection : autant on perd de temps, autant on perd de perfection.

VIII. — Enfin, dans les rapports avec les hommes, il convient d'éviter tout ce qui est du monde, tel que nous l'avons défini en son lieu.

Quiconque suit le monde ne peut suivre Jésus-Christ, qui l'a maudit et déclaré inconvertissable. Or une rupture sincère avec le monde emporte deux choses : que l'on ne court plus après lui, et qu'on ne l'attire plus à soi.

Quand on ne recherche plus le monde, on n'est plus de ses divertissements, de ses spectacles, de ses réunions; et si l'on est obligé d'y paraître, on veille sur son cœur et sur ses sens, on s'entoure de précautions, et l'on se retire dès que les exigences humaines le permettent.

Il y a contradiction à attirer ce que l'on veut fuir. On n'attirera donc pas le monde par des invitations directes qui témoignent que l'on a de la peine à se passer de lui et qu'on n'a pas cessé de lui appartenir, ni par une humeur toute de joie et de plaisir qui le charme et donne à penser qu'il nous charme encore, ni par une exhibition luxueuse qui frappe ses regards et atteste que nous nous conformons à ses procédés.

IX. — Ce dernier point concerne particulièrement le luxe dans la parure et regarde surtout les femmes. Sur cette bienséance des habits, citons une page de saint François de Sales[1], pleine de sens, de mesure et d'esprit.

« Saint Paul veut que les femmes devotes (il en faut dire

[1] *Introd.*, 3e p., ch. 25, p. 298.

autant des hommes) soient revestues d'habits bien-seants, se parant avec pudicité et sobrieté. Or la bien-seance des habits et autres ornemens depend de la matiere, de la forme et de la netteté. Quant à la netteté, elle doit tousjours estre esgale en nos habits, sur lesquels, tant qu'il est possible, nous ne devons laisser aucune sorte de soüillure et villenie. La netteté exterieure represente en quelque façon l'honnesteté interieure. Dieu mesme requiert l'honnesteté corporelle en ceux qui s'approchent de ses autels, et qui ont la charge principale de la devotion.

« Quant à la matiere et à la forme des habits, la bien-seance se considere par plusieurs circonstances, du temps, de l'aage, des qualitez, des compagnies, des occasions. On se pare ordinairement mieux ès jours de feste selon la grandeur du jour qui se celebre. En temps de penitence, comme en caresme, on se demet bien fort; aux nopces, on porte les robes nuptiales, et aux assemblées funebres les robes de deuil; aupres des princes, on rehausse l'estat, lequel on doit abbaisser entre les domestiques. La femme mariée se peut et doit orner aupres de son mary, quand il le desire; si elle en fait de mesme en estant esloignée, on demandera quels yeux elle veut favoriser avec ce soin particulier. On permet plus d'affiquets aux filles, parce qu'elles peuvent loisiblement desirer d'agreer à plusieurs, quoy que ce ne soit qu'afin d'en gaigner un par un sainct mariage. On ne treuve pas non plus mauvais que les vefves à marier se parent aucunement, pourveu qu'elles ne fassent point paroistre de folastrerie, d'autant qu'ayant desja esté meres de famille, et passé par les regrets du vefvage, on tient leur esprit pour meur et attrempé. Mais quant aux vrayes vefves, qui le sont, non seulement de corps, mais aussi de cœur, nul ornement ne leur est convenable, sinon l'humilité, la modestie et la devotion : car si elles veulent donner de l'amour aux hommes, elles ne sont pas vrayes

vefves; et si elles n'en veulent pas donner, pour quoy en portent-elles les outils? Qui ne veut recevoir les hostes, il faut qu'il oste l'enseigne de son logis. On se mocque tousjours des vieilles gens quand ils veulent faire les jolies : c'est une folie qui n'est supportable qu'à la jeunesse.

« Soyez propre, Philotée, qu'il n'y ait rien sur vous de trainant et mal agencé. C'est un mespris de ceux auxquels on converse d'aller entr'eux en habit desagreable; mais gardez-vous bien des affaiteries, vanitez, curiositez et folastreries. Tenez-vous tousjours tant qu'il vous sera possible du costé de la simplicité et modestie, qui est sans doute le plus grand ornement de la beauté, et la meilleure excuse pour la laideur. Saint Pierre advertit principalement les jeunes femmes de ne porter point leurs cheveux tant crepez, frisez, annelez et serpentez. Les hommes qui sont si lasches de s'amuser à ces mugueteries sont partout decriez comme hermaphrodites. Et les femmes vaines sont tenües pour imbecilles en chasteté; au moins, si elles en ont, elle n'est pas visible parmy tant de fatras et bagatelles. On dit qu'on n'y pense pas mal; mais je replique comme j'ay fait ailleurs : que le diable en y pense tousjours. Pour moy, je voudrois que mon devot et ma devote fussent tousjours les mieux habillez de la troupe, mais les moins pompeux et affaitez; et, comme il est dit au proverbe, qu'ils fussent parez de grace, bien-seance et dignité. »

X. — Tout n'est pas à fuir dans la société humaine. A moins de se condamner à la complète solitude, ce qui est une voie des plus extraordinaires, on conserve forcément des rapports avec les hommes et l'on contracte à leur égard des obligations que le dessein de la perfection, loin de briser, rend plus étroites.

Ces obligations, il faut les remplir et les sanctifier. On n'est pas dégagé envers les hommes de tout devoir, parce

que l'on aspire à la vie parfaite. La perfection ne contredit aucune loi, ne brise aucun lien légitime, mais sanctifie les actes indifférents ou naturellement bons de leur nature en les coordonnant vers la fin surnaturelle; elle élève les occupations et les charges extérieures à la hauteur même de la charité en les animant de ce motif.

XI. — Afin de prévenir toute illusion, indiquons les rapports qui s'imposent et que l'on doit sanctifier. Ils se réfèrent à l'un de ces trois points : la cohabitation, la profession et les rencontres fortuites.

Les relations de famille et de cohabitation se placent au premier rang. La pratique sincère de la perfection chrétienne demande que l'on s'y montre attentif à ne rien faire qui fatigue, blesse et indispose le prochain, que l'on accompagne même du charme de la bonne grâce l'accomplissement des devoirs de justice et de charité.

Dans l'état du mariage, la dévotion, ainsi que l'enseigne si suavement saint François de Sales[1], ne supprime rien ni des droits mutuels, ni des délicatesses de l'affection, ni du soin des enfants, ni du souci convenable des choses domestiques. Loin d'affranchir d'aucun devoir, elle en recommande et assure la stricte observation.

Rien ne protège plus efficacement le respect, l'obéissance, l'amour des enfants envers les parents que la fidélité aux lois et aux conseils de la perfection chrétienne, et les maîtres n'ont pas de plus sûre garantie pour l'exacte observation des engagements que les serviteurs ont contractés à leur égard.

XII. — Les personnes libres, vivant sous le même toit avec des parents ou des amis, doivent s'attacher d'autant plus à rendre leur commerce doux et agréable, qu'elles font une profession plus ouverte d'être dévotes et par-

[1] *Introd.*, 2e p., ch. 38 : *Advis pour les gens mariez.*

faites; autrement elles accréditent ce préjugé trop répandu dans le monde, que la piété rend égoïste et fâcheux.

Est-il besoin d'ajouter que dans la vie commune, sous quelque forme qu'elle se présente, mais plus particulièrement dans les communautés religieuses, la perfection consiste à alléger le fardeau des autres, à donner beaucoup, à attendre et à exiger peu. Celui-là serait parfait qui aurait pour devise et l'observerait fidèlement : Tout souffrir de tous et ne rien faire souffrir volontairement à personne.

Il devient très difficile de se sanctifier sous un toit, dans une famille ou une communauté d'où la paix est bannie. Et pour que la paix n'existe pas, il n'est pas nécessaire que tous ceux qui cohabitent ensemble travaillent à la troubler : il suffit d'un ou de quelques membres ayant un caractère difficile ou un mauvais esprit, pour semer la discorde. Ces personnes assument une grande responsabilité; et, dans le monde, quand elles veulent passer pour religieuses et dévotes, elles font rejaillir, ainsi que nous l'avons remarqué, l'odieux de leur conduite sur la religion et la dévotion.

XIII. — La profession et les charges publiques mettent également en relation avec les hommes. Plus on aura le souci de faire honneur à la perfection, plus on se montrera consciencieux, facile et aimable dans ces rapports. Sans jamais violer la justice et tout en sauvegardant les intérêts légitimes, on doit pratiquer la douceur, l'égalité, la condescendance, le support. Les exigences du public ont souvent de quoi révolter; ceux qui ont à le servir sont à une rude école de patience et de perfection.

XIV. — Outre les devoirs habituels qui tiennent à la cohabitation et aux fonctions, il y a les rencontres fortuites. Elles peuvent être agréables ou fâcheuses. Il faut s'exercer à conserver l'empire sur soi-même, afin de ne pas s'abandonner sans réserve au plaisir ou de ne pas se laisser em-

porter à la colère. Supporter avec calme les importunités, les indiscrétions, les violences, les injures, est le signe d'une grande vertu. Au contraire, l'impatience à la plus légère contradiction, la susceptibilité au moindre procédé inconvenant, la violence en face de la violence, l'injure pour repousser l'injure, tout cela témoigne d'une vertu médiocre et de beaucoup d'imperfection.

Il est difficile dans les surprises d'empêcher toute émotion et même toute manifestation; mais la pratique habituelle du recueillement et de la présence de Dieu aide à prévenir et à contenir les mouvements instinctifs des passions, et, par le moyen de la patience, assure l'achèvement de la perfection, selon cette parole de saint Jacques[1] : « Que la patience soit parfaite dans ses œuvres, afin que vous soyez parfaits et accomplis, et que rien ne manque à votre vertu. »

XV. — Nous avons signalé ce qu'il convient d'éviter, ce que l'on doit conserver et subir : voyons ce qu'il est bon de rechercher.

Pour l'honneur de l'humanité, tout n'est pas corruption et péril parmi les hommes. En dehors même des devoirs qui apportent avec eux des grâces de sanctification, le commerce humain offre des avantages et des secours pour la perfection.

Toutefois il ne faut pas courir inconsidérément après ces relations qui paraissent offrir des ressources spirituelles, et l'on ne saurait apporter trop de précautions et de mesure dans les engagements que l'on peut contracter au dehors, même sous prétexte de perfection et de zèle. Ici encore l'avis et le contrôle d'un sage directeur sont indispensables.

XVI. — Les relations extérieures favorables à la piété

[1] *Jac.* I, 4 : Patientia autem opus perfectum habet, ut sitis perfecti et integri, in nullo deficientes.

semblent se ramener aux trois suivantes : les associations religieuses ayant pour but la sanctification personnelle, les œuvres de zèle et de propagande, les amitiés saintes.

Dans les associations religieuses dont il s'agit, nous ne comprenons pas les ordres ou instituts monastiques. A moins d'entreprendre un traité sur la matière, nous devons nous borner à ce que nous en avons dit en parlant des trois vœux de religion, en tant qu'ils constituent dans l'état de perfection, et remédient à la triple concupiscence : à la concupiscence de la chair par la continence, à la concupiscence des yeux par la pauvreté, à la concupiscence de l'orgueil par l'obéissance. Nous n'entendons parler ici que des réunions pieuses que forment entre elles des personnes libres, dans le but de s'exciter réciproquement au bien, et de se prêter un mutuel secours pour leur sanctification.

Dans cette catégorie sont les divers Tiers-Ordres, les Confréries et les Congrégations.

Les tiers-ordres sont des associations séculières soumises à une règle qui agrège à un grand ordre religieux, et fait participer à son esprit et à ses avantages spirituels. Les deux plus célèbres sont le tiers-ordre de Saint-François et celui de Saint-Dominique.

Les confréries groupent entre eux des fidèles laïques dans un but déterminé de dévotion et d'édification : il y a les confréries du Très-Saint-Sacrement, de la Croix, du Saint-Rosaire, de la Bonne-Mort, et une infinité d'autres. L'archiconfrérie désigne une confrérie centrale, à laquelle s'en rattachent d'autres de même nature.

Les congrégations, entendues dans le sens le plus général, désignent les diverses familles religieuses dont les membres se lient par des vœux, ou du moins s'assujettissent à des règles communes. On les entend aussi d'associations non seulement séculières, mais laïques, qui ont pour objet

de soutenir la piété par le moyen des assemblées et des exhortations chrétiennes. Ce titre convient particulièrement aux réunions de l'enfance et de la jeunesse.

L'utilité de ces associations est en rapport avec la ferveur que l'on apporte aux exercices pieux qui s'y pratiquent. Mais il faut prendre garde de se surcharger et d'entreprendre au delà de ses forces et de ses loisirs. Dans l'ordre de la piété, la multiplicité des occupations extérieures peut nuire, non seulement aux devoirs d'état, mais même à l'attention et à la ferveur de l'âme.

XVII. — Il faut en dire autant des œuvres de zèle et de propagande, qui ont principalement pour objet l'instruction des ignorants, la préservation des personnes exposées à faillir, la conversion des pécheurs, la lutte contre le mal et l'erreur, le soulagement des pauvres et des malades. La vraie foi est active, et trouve dans les œuvres son aliment et son progrès. On n'aime pas Dieu si l'on n'a aucun souci de procurer sa gloire; on n'aime pas le prochain si l'on ne fait rien pour le secourir et le sauver. Mais ici encore il y a à tenir compte des obligations, des ressources, des forces, des aptitudes, des attraits, et à se conduire par l'avis d'un directeur sage et expérimenté.

XVIII. — L'amitié, surtout l'amitié exclusivement sainte, qui n'est recherchée et entretenue que pour s'élever à Dieu, est extrêmement rare; mais autant elle est rare, autant elle est précieuse quand elle existe. « L'ami fidèle, dit l'Écriture[1], est une puissante protection; celui qui l'a trouvé, a trouvé un trésor. Rien n'est comparable à l'ami fidèle : ni l'or ni l'argent ne méritent d'être mis en ba-

[1] *Eccli.* VI, 14-17 : Amicus fidelis protectio fortis; qui autem invenit illum invenit thesaurum. Amico fideli nulla est comparatio, et non est digna ponderatio auri et argenti contra bonitatem fidei illius. Amicus fidelis, medicamentum vitæ et immortalitatis; et qui metuunt Dominum invenient illum. Qui timet Deum æque habebit amicitiam bonam, quoniam secundum illum erit amicus illius.

lance avec la sincérité de sa foi. L'ami fidèle est un remède de vie et d'immortalité : ceux qui ont la crainte du Seigneur le rencontreront. Autant l'homme craint Dieu, autant il sera heureux en bonne amitié, parce que son ami lui ressemblera. »

Les saintes amitiés sont d'un immense secours dans le voyage de la vie. On n'est pas seul : dans la société de quelqu'un que l'on aime, on marche avec moins de fatigue et plus d'assurance. S'épancher dans le cœur d'un ami est une joie qui redouble la joie, et une consolation qui allège la tristesse. Entre amis, on se soutient, on s'aide, on se reprend, on s'encourage. Il est doux, pour aller à Dieu, de s'appuyer sur un ami; il est plus doux encore de lui servir d'appui. L'amitié fait trouver Dieu plus aimable, et Dieu rend l'amitié plus précieuse et plus chère. « Tout s'y fait au nom de Celui qui voit dans le fond des cœurs; et sa vérité éternelle, fidèle caution de la foi donnée, garantit cette amitié sainte des changements infinis dont le temps et les intérêts menacent toutes les autres. Un ami de cette sorte, fidèle à Dieu et aux hommes, est un trésor inestimable; et il nous doit être sans comparaison plus cher que nos yeux, parce que souvent nous voyons mieux par ses yeux que par les nôtres, et qu'il est capable de nous éclairer quand notre intérêt nous aveugle[1]. »

« Un ami fidèle, dit saint Jean Chrysostome[2], est le baume salutaire de la vie; un ami fidèle est vraiment un rempart solide. Que ne ferait pas un ami sincère? Quelle joie n'apporte-t-il pas à la vie, quelle utilité, quelle sûreté? Des trésors par milliers ne seraient pas comparables à un sincère ami. Parlons donc des délices d'une sainte amitié. En voyant son ami, l'ami éprouve une joie dont il est inondé. L'union de leurs deux âmes leur procure d'inef-

[1] Bossuet, *Serm. sur la charité frat.*, t. 3, p. 10.
[2] *In I Thess. hom.* 2. Trad. de M. Jeannin, t. 11, p. 188-189.

St. Albert's College Library

fables délices ; il suffit d'un souvenir de l'ami pour élever la pensée, pour lui donner des ailes. Je parle des vrais amis, unis du fond de l'âme, prêts à mourir s'il le faut, dont l'affection est ardente. Je ne veux pas que l'on pense à ces amis vulgaires, amis de table, amis de nom ; ce n'est pas de ceux-là que je parle. Si quelqu'un possède un ami tel que celui que j'ai en vue, il me comprend. Il ne se rassasie jamais de le voir, le vît-il tous les jours. Il lui souhaite les mêmes biens qu'à lui-même...

« Non, la lumière du jour elle-même n'est pas plus douce qu'un ami, qu'un véritable ami. Et ne vous étonnez pas de ce que je dis. Mieux vaudrait pour nous que le soleil s'éteignît, que d'être privés de nos amis ; mieux vaudrait vivre dans les ténèbres que d'être sans amis. Pourquoi ? parce que beaucoup peuvent voir le soleil et rester néanmoins dans les ténèbres, et que ceux qui sont riches en amis ne sauraient ressentir de tristesse au milieu même de l'affliction. Je parle toujours des véritables amis, des amis spirituels, et qui ne préfèrent rien à l'amitié... Et où trouver une telle amitié ?... C'est dans le ciel qu'est cette noble plante ; c'est là qu'elle pousse des branches chargées, non de perles, mais de vertus infiniment plus précieuses. Comparez l'amitié à tous les plaisirs honnêtes ou déshonnêtes, vous n'en trouverez pas qui l'égale. L'amitié surpasse toutes les douceurs du monde, sans en excepter même celle du miel, puisqu'on finit par se dégoûter du miel, et jamais d'un ami. »

XIX. — L'amitié sainte se trahit par la prière et les pieux entretiens.

Deux âmes véritablement amies s'associent dans une commune prière, et tiennent pour un devoir très doux de prier l'une pour l'autre. Dieu étant le lien de leur union, elles aiment à se retrouver en Dieu.

L'amitié ne va pas sans épanchements. Si elle est sainte,

ses entretiens auront pour effet d'exciter la piété et la ferveur. On parle volontiers de ce que l'on aime avec ceux que l'on aime. Si Dieu et la perfection occupent la première place dans le cœur des amis, leurs conversations n'auront point d'autre objet ou du moins de sujet plus fréquent.

En dehors même des liaisons intimes de l'amitié, lorsque l'occasion se présente de s'entretenir de Dieu et des choses spirituelles, surtout avec des personnes de doctrine et de vertu, on doit s'empresser de la saisir : la parole est l'instrument naturel pour porter la lumière dans l'esprit, et mettre au cœur le feu de l'amour.

CHAPITRE XLIV

CINQUIÈME MOYEN EXTÉRIEUR : LES LECTURES

La parole est le mode régulier de l'instruction dans l'Église. — Après l'enseignement oral vient la lecture. — Les saints Pères exaltent surtout l'étude des divines Écritures. — Ces éloges, toutes proportions gardées, conviennent aux livres spirituels. — Importance de la lecture prouvée par la pratique universelle dans le monde de la piété. — Secours qu'un bon livre apporte à la perfection. — La lecture spirituelle est la pourvoyeuse de l'oraison. — Précautions pour le choix des livres. — Les ouvrages classiques de la piété. — La lecture doit convenir au lecteur. — Manière de lire avec profit. — Relier la lecture à l'oraison. — Régularité à faire cet exercice. — Veiller à l'entraînement naturel de la curiosité et de la vaine complaisance.

I. — L'enseignement par la parole est le mode ordinaire de l'instruction pour la plupart des hommes, particulièrement dans l'Église de Dieu, où tout se fait par voie d'autorité. Qu'il s'agisse de la croyance ou de la pratique des rigueurs du précepte ou des délicatesses du conseil le chrétien doit apprendre ces vérités et ces règles de la bouche des pasteurs. Il y a dans cette parole vivante qu'elle soit solennelle et donnée du haut de la chaire, familière et telle qu'elle convient aux simples et aux enfants intime et particulière comme dans le tête-à-tête de la confession et de la direction, il y a une vertu d'institution divine que rien ne remplace.

II. — Après l'enseignement oral, le moyen régulier de s'instruire est la lecture.

Puisqu'il n'est ici question que des choses qui concernent la perfection, il ne s'agit non plus que de la lecture spirituelle, c'est-à-dire de ces livres qui apprennent à devenir parfait, soit par les leçons qu'ils contiennent, soit par les exemples qu'ils proposent.

III. — La lecture spirituelle a été universellement signalée comme un moyen très efficace de perfection. Il faut seulement remarquer que les anciens Pères exaltent surtout la vertu des divines Écritures. On les lisait dans les assemblées chrétiennes, ainsi que l'attestent les annales ecclésiastiques, et en particulier l'office des Lecteurs élevé par l'Église à la dignité d'un Ordre. Mais on en recommandait aussi la lecture et la méditation aux fidèles dans le secret de leur maison. Les écrits des saints Docteurs, qui ne sont pour la plupart que leurs lettres ou la reproduction de leurs discours, sont remplis de ces exhortations. Saint Jérôme, le docteur des Écritures, revient sans cesse dans ses épîtres à ses amis, à ses admirateurs, à ses filles spirituelles, sur l'étude journalière des pages sacrées. Mais qu'il nous suffise de citer les paroles suivantes de saint Jean Chrysostome[1] :

« C'est une prairie spirituelle, c'est un jardin de délices que la lecture des divines Écritures, un paradis de délices bien supérieur au paradis terrestre. Dieu a placé ce paradis, non sur la terre, mais dans les âmes des fidèles; non dans l'Éden ni vers le couchant, le resserrant dans une seule contrée; mais il l'a étendu par toute la terre, et jusqu'aux extrémités du monde habité... Dans ce paradis comme dans l'autre se trouve une source, une source d'où sortent des milliers de fleuves, et non pas quatre seule-

[1] *Hom.* 3 *in Titul. Act.* Trad. de M. Jeannin, t. 4, p. 52.

ment... Voulez-vous savoir quelle est la nature de cette eau? Voyez à quoi elle sert. Elle est utile, non pour la vie présente, mais pour la vie éternelle. Restons dans ce jardin, asseyons-nous près de la source; ne faisons pas comme Adam, pour ne pas être comme lui chassés de ce lieu. Ne nous laissons pas entraîner par de funestes suggestions, par les mensonges de Satan; restons dans le paradis, nous y trouverons la sûreté; continuons de nous adonner à la lecture des saintes Écritures... David, ce grand prophète qui connaissait l'utilité de la lecture des saints Livres, compare celui qui s'applique aux Écritures et qui passe sa vie avec elles à un arbre toujours verdoyant, planté sur le bord d'une rivière... Cet arbre jouit sans cesse d'une humidité convenable, et brave impunément toutes les intempéries de l'air; il ne craint pas les ardeurs desséchantes du soleil, ni l'air enflammé; ayant en lui-même une sève abondante, il se défend contre la chaleur extérieure et la repousse. De même une âme qui se tient près des eaux de la sainte Écriture, qui s'en abreuve continuellement, qui recueille en elle-même cette rosée rafraîchissante de l'Esprit-Saint, devient supérieure à toutes les attaques des choses humaines, que ce soit la maladie, la médisance, la calomnie, l'insulte, la raillerie ou tout autre mal; oui, quand toutes les calamités de la terre fondraient sur cette âme, elle se défend facilement contre toutes ces attaques, parce que la lecture de l'Écriture sainte lui fournit des consolations suffisantes... C'est un entretien avec Dieu, et quand Dieu console un affligé, qui pourra le rejeter dans l'affliction?

« Appliquons-nous donc à cette lecture, non pas seulement pendant ces deux heures, cela ne suffirait pas pour nous sauver, mais toujours; que chacun, rentré chez soi, prenne en main les Livres divins, et qu'il réfléchisse sur les pensées qu'ils renferment, s'il veut en retirer un secours continuel et suffisant. »

IV. — Les éloges donnés par les Docteurs à la lecture des divines Écritures conviennent, toutes proportions gardées, à celle des livres spirituels. Saint Jérôme[1] conseillait à la veuve Furia de lire, après les saintes Lettres, les ouvrages recommandables par leur doctrine. Saint Augustin[2] fait ce charmant rapprochement entre la prière et la lecture : « Quand vous priez, vous parlez à Dieu, et quand vous lisez, c'est Dieu qui vous parle. »

V. — La pratique universelle indique le prix que l'Église et les âmes pieuses attachent à la lecture.

Dans toutes les associations et familles religieuses, elle est prévue comme exercice journalier et constitue un des points importants de la règle. Pour ne parler que de l'ordre de Saint-Benoît, la part faite à la lecture était considérable, au rapport de Mabillon dans son Traité des études monastiques[3]. « On accordait à un chacun tous les jours, après Prime, au moins deux heures de lecture en particulier, et trois en Carême, auquel temps on distribuait à chacun, suivant sa portée, un livre que l'on prenait dans la bibliothèque. Outre cela, on employait à la lecture le temps qui restait entre Matines et Laudes en hiver, et entre le dîner et les Vêpres, depuis le mois d'octobre jusqu'en carême, sans parler de la méridienne en été, que l'on pouvait aussi employer à lire; et des jours de dimanche, qui étaient tout consacrés à cet exercice après les offices divins et la prière. En tout temps on avait grand soin que la lecture se fît exactement aux heures prescrites, et il y avait un surveillant pour voir si chacun en particulier s'acquittait de cet exercice. Que s'il se trouvait quelqu'un qui

[1] *Ep. ad Furiam*, p. 4 : Post Scripturas sanctas, doctorum hominum tractatus lege, eorum duntaxat quorum fides nota est : non necesse habes aurum in luto quærere.

[2] *Enarr. in Ps.* 85, n. 7, p. 191 : Quando legis, Deus tibi loquitur; quando oras, Deo loqueris.

[3] P. 1, ch. 14, t. 1, p. 119.

ne pût ou ne voulût point s'y appliquer, on lui assignait quelque autre occupation, afin qu'il ne fût pas oisif. — A l'égard des livres, il est facile de connaître ceux dont on accordait la lecture aux religieux; car, après que saint Benoît, par un trait de sa modestie, a reconnu que sa Règle n'est qu'une ébauche de la perfection chrétienne et religieuse, il ajoute que ceux qui aspirent à la perfection peuvent apprendre les moyens d'y parvenir dans les livres du Vieux et du Nouveau Testament, où il n'y a aucune page qui ne contienne une règle très exacte de la vie chrétienne, et dans la doctrine des Pères de l'Église, n'y ayant aucun de leurs livres qui ne nous fournisse d'excellents moyens pour nous porter à Dieu; en un mot, dans les Conférences et les Institutions de Cassien et dans la Règle de Saint-Basile. »

On ne trouvera pas des personnes vouées à la piété et à la perfection qui ne recourent, pour s'y avancer, quand elles le peuvent, à l'exercice de la lecture. Un des premiers soins du directeur doit être de la recommander. « Si vous vous rendez assidu à la lecture des livres spirituels, dit le pieux Louis de Blois, parlant aux âmes religieuses, si vous vous y portez avec empressement, vous éprouverez bientôt qu'il n'y a rien de plus propre à remplir l'âme de joie, à lui adoucir les exercices de la piété, à l'accoutumer insensiblement aux pures délices de l'esprit, à la dégoûter des plaisirs des sens, à l'affermir parfaitement dans ses bons desseins. »

VI. — Il est facile de rendre raison du secours que la lecture spirituelle apporte à la perfection.

Un bon livre, c'est un prédicateur que l'on peut faire parler quand on veut, que l'on arrête à son gré pour méditer les vérités qu'il enseigne, qui répète autant de fois qu'on le désire la doctrine, les exhortations, les conseils. « Ce livre nous retrace les exemples des saints, condamne

notre indifférence, rappelle le souvenir des jugements de Dieu, rapproche de nous le moment de l'éternité, dissipe les illusions du monde, répond aux faux prétextes de l'amour-propre, donne des armes pour résister aux passions. C'est un moniteur qui reprend en secret, un ami qui ne peut être soupçonné de nous tromper, un juge qui décide sans partialité, un prophète qui annonce la vérité sans flatterie. Il n'est ni importun, puisqu'on le quitte et qu'on le reprend quand on veut; ni contradicteur, puisqu'il produit ses pensées sans disputer contre les nôtres; ni indiscret, puisqu'il donne des avis sans savoir si nous les suivrons; ni susceptible de jalousie, puisqu'il nous laisse toute liberté de déférer à ses conseils ou de préférer ceux d'un autre[1]. »

Aussi le nombre des conversions opérées par cette prédication silencieuse est innombrable. Parmi les plus fameuses, il faut compter celles de saint Augustin[2] et de saint Ignace de Loyola[3].

VII. — La lecture spirituelle est la grande pourvoyeuse de l'oraison.

Nous avons dit que l'esprit et le cœur avaient chacun leur part dans la prière mentale. Celle de l'esprit consiste en la méditation de pensées qui élèvent le cœur vers Dieu. Ces considérations pieuses, ce sont les livres généralement qui les fournissent. Dans les sécheresses surtout, la lecture devient le soutien de l'âme, supplée à la pénurie de l'esprit et à l'insensibilité du cœur. Elle présente, pour ainsi dire, le travail tout fait : l'âme n'a qu'à l'accepter et à s'en faire l'application.

« Les sentiments que Dieu répand dans nos âmes par les saintes pensées et les pieux désirs, sont sujets à divers

[1] P. Berthier, *Réfl. spir.*, t. 5, p. 234.
[2] *Confess.* l. 8, c. 6.
[3] BB. 31 Jul., t. 34.

changements et à diverses altérations, observe le savant Mabillon[1], plaidant la nécessité de l'étude dans la vie monastique. Dieu en suspend quelquefois le cours, et il veut même que nous contribuions de nous-mêmes à nourrir et à entretenir ces bons sentiments par la retraite et la solitude, par le silence, par les bonnes lectures et par la prière. L'oraison même et la contemplation ont besoin d'être nourries et entretenues par de pieuses pensées et de saintes affections que l'on puise dans la lecture : *Fomenta fidei de Scripturarum interlectione*[2]. Sans ce secours, l'oraison est sèche et languissante, et devient ennuyeuse. »

Par la lecture assidue des livres spirituels, l'âme se rend familières les saintes pensées, elle s'en fait un trésor dans sa mémoire, où, à l'heure de la prière, elle puise sans effort.

VIII. — Il faut procéder avec sagesse dans les lectures, si l'on ne veut trouver un écueil là où l'on cherche un appui, ni s'exposer à transformer en poison un aliment bon de sa nature.

Ce discernement, nous ne devons pas le demander à nos propres lumières, mais aux conseils d'un directeur docte et prudent.

En matière de lecture spirituelle, deux choses sont à considérer : le choix du livre et la manière de lire.

Il ne suffit pas que les livres soient bons; ils doivent être spirituels, c'est-à-dire dans l'ordre de la vertu et de la sanctification. Il en est des lectures comme des conversations. Celles qui sont profanes attiédissent l'âme et la dégoûtent des choses divines. L'exemple de saint Jérôme est de nature à désabuser ceux qui seraient trop attachés aux lectures profanes. Celui qui devait être le docteur des divines Écritures goûtait peu, dans les premiers temps de sa conver-

[1] *Traité des Études monast.*, 1re p., ch. 8, t. 1, p. 63.
[2] Tertul. l. 2 *ad uxorem.*

sion, la simplicité des Livres sacrés. Il les lisait par nécessité, mais ses préférences étaient pour les auteurs païens. Transporté en vision au jugement de Dieu, on lui demanda d'un ton sévère ce qu'il était. Il répondit : « Je suis chrétien. — Tu mens, répliqua le juge; tu es cicéronien, et non chrétien; car là où est ton trésor, là est ton cœur. » Et aussitôt ordre est donné de le flageller et de le précipiter dans l'abîme. Le malheureux implore la pitié du souverain juge, et promet de ne plus toucher à Cicéron, à Plaute, à Virgile. Sur sa promesse, la main meurtrière s'arrête : on surseoit à l'exécution de la sentence, et le solitaire de Bethléem revient à lui-même et à l'épreuve, mais gardant sur ses épaules la trace de la cruelle flagellation[1].

Si c'est par devoir que l'on s'occupe d'études et de lectures profanes, Dieu donne toujours une grâce qui contrarie les effets de ce commerce.

IX. — Parmi les livres spirituels, au premier rang et bien haut par-dessus tous les autres se place l'Écriture sainte. Ces pages sacrées ne doivent pas être mises indistinctement entre les mains de tous, à l'exception néanmoins des saints Évangiles, dont la lecture ne peut offrir que des avantages. « Appliquons-nous donc, disait saint Jean Chrysostome[2] à son peuple, à la lecture de l'Écriture, du moins lisons avec soin les saints Évangiles. A peine aurez-vous ouvert ce livre, que vous y verrez le nom de Jésus-Christ... Mais si vous continuez votre lecture jusqu'à la fin, bientôt vous rejetterez toutes les choses du siècle, vous rirez de tout ce qui est terrestre. »

Après celle des Livres sacrés, la lecture des vies des saints est incontestablement de toutes la plus utile. L'exemple vivant et humain de ces vertus héroïques excite l'ad-

[1] *Epist. ad Eustoch. de serv. virginit.*
[2] *In Joann. hom.* 53. Trad. Jeannin, t. 8, p. 359.

miration et stimule le courage. On se prend à aimer la vertu en la voyant si belle, et aussi Dieu en constatant ses ineffables condescendances envers les âmes fidèles et généreuses.

Les écrits des saints Docteurs sur les différentes vérités de la religion, et les formes diverses de la vie chrétienne, sont un aliment très substantiel pour la piété.

Les ouvrages affectifs qui mettent la prière et la méditation en acte, comme l'IMITATION de Jésus-Christ, les SOLILOQUES de saint Augustin, les VISITES au saint Sacrement de saint Liguori, les SOUFFRANCES de Notre-Seigneur Jésus-Christ par le pieux Thomas de Jésus, et autres que nous passons sous silence, lus à petites doses, fournissent un excitant merveilleux à la ferveur.

Les traités didactiques de spiritualité sont très utiles pour faire connaître la perfection et les moyens de la mettre en pratique. Dans la multitude, nous signalerons l'INTRODUCTION A LA VIE DÉVOTE de saint François de Sales et son TRAITÉ DE L'AMOUR DE DIEU, les EXERCICES de saint Ignace de Loyola, le COMBAT SPIRITUEL de Scupoli, la PERFECTION CHRÉTIENNE de Rodriguez, le DIRECTOIRE ASCÉTIQUE de Scaramelli.

Les livres spéciaux qui traitent des obligations d'état sont également précieux pour apprendre à chacun comment il doit se sanctifier dans sa condition. Il faut en dire autant de ceux qui considèrent en particulier les vertus et les diverses pratiques de piété.

X. — Une seconde chose est à considérer dans le choix des lectures, c'est qu'elles soient proportionnées à l'état, aux dispositions, à l'ouverture d'esprit, au degré de vertu de ceux qui les font.

Il faut prendre garde en conséquence de ne point mettre des livres de haute spiritualité entre les mains des commençants, soit pour ne pas les décourager, soit pour ne

pas les jeter dans l'illusion, les uns se persuadant que leur faiblesse ne leur permettra jamais d'atteindre ces hauteurs, les autres étant assez présomptueux pour croire qu'ils y touchent par cela seul qu'ils font effort pour y arriver.

Pareillement on ne conseillera pas aux âmes timorées et resserrées des lectures capables d'ajouter à leurs craintes, ni aux âmes qui s'abandonnent trop aisément à l'onction et aux joies sensibles, des tableaux qui exaltent leur imagination et les dilateraient à l'excès.

XI. — Il ne suffit pas d'avoir entre les mains un livre bon et convenable, il faut s'appliquer à le bien lire.

La lecture spirituelle n'est pas une étude, mais un exercice de piété; si l'on y apprend, ce doit être pour nourrir le cœur et alimenter l'oraison.

L'important n'est donc pas de lire beaucoup, mais de méditer ce qu'on lit, revenant à plusieurs reprises sur les pensées qui font une plus vive impression ou qui sont pour l'âme d'une plus grande utilité. « Quand vous lisez, dit saint Éphrem [1], ne vous contentez pas de tourner les feuillets du livre, mais revoyez deux fois, trois fois et plus souvent encore le même passage, afin d'en bien comprendre toute la portée. »

L'inconstance qui ferait courir d'un livre à un autre au gré du caprice serait très préjudiciable. On doit se tenir à la lecture déterminée, à moins de circonstances appréciables qui autorisent une suspension ou un changement. « Bornez-vous donc à une lecture utile, dont vous aurez fait un choix prudent, dit Louis de Blois [2]. Demeurez-y attaché, malgré les dégoûts que vous y pourriez sentir. Relisez même plusieurs fois les endroits qui vous paraîtront

[1] *Lib. de patientia et consum.* : Dum legis non studeas dumtaxat libri folia evolvere; sed non pigeat bis, terque ac sæpius eumdem repetere sensum, ut vim orationis intelligas.

[2] *Le Direct. des âmes relig.*, ch. 3, n. 2, p. 727.

importants et propres à vos maladies spirituelles. En un mot, faites vos lectures avec méthode, et non avec confusion, ni en passant tantôt d'un côté et tantôt de l'autre. Ce n'est pas que dans le temps de la tentation, des peines intérieures et de la disette spirituelle, on ne puisse quitter pour un temps le livre qu'on aurait commencé, et chercher ailleurs la force, la consolation et la nourriture dont on a besoin. C'est à la prudence à choisir alors ce que la nécessité semble exiger. »

XII. — Puisque la lecture spirituelle est la préparation de l'oraison, il convient de les rattacher l'une à l'autre. « L'oraison et la lecture, dit le P. Berthier[1], sont deux exercices qui se soutiennent mutuellement; sans la lecture, l'oraison pourrait n'être fondée que sur nos propres pensées, qui sont souvent trompeuses et illicites. Mais, sans l'oraison, la lecture serait presque toujours dénuée d'onction; elle pourrait parler à l'esprit, mais point au cœur; elle commencerait par le travail et finirait par l'ennui. Il ne s'agit pas de lire beaucoup, mais d'avoir l'âme élevée à Dieu avant et durant la lecture. »

« Rien de plus vrai, dit à son tour Louis de Blois[2], que cette maxime des maîtres de la vie spirituelle, qu'il est très utile de passer de la lecture à l'oraison, et de l'oraison à la lecture. C'est une pratique très louable de les faire succéder l'une à l'autre pour en bannir le dégoût et l'ennui. L'esprit, plein de vigueur au sortir de l'un de ces exercices, se trouve en état de reprendre l'autre avec des forces toujours nouvelles. Enfin ces deux sources étant jointes ensemble, les biens qui en découlent n'en sont que plus abondants. Et qui vous empêche même de mêler de telle sorte l'oraison à la lecture, que vous n'en fassiez qu'une seule et unique occupation? Vous n'avez qu'à in-

[1] *Réflex. spirit.*, 9e jour, 1re méd., 2e p., p. 240.
[2] *Le Direct. des âmes spirit.*, ch. 3, n. 2, p. 727.

terrompre de moment à autre ce que vous lisez pour faire de courtes aspirations vers le ciel, pour soupirer après Dieu par de tendres élancements d'amour. Et combien y a-t-il de traités, combien de livres d'où vous pourrez tirer tout à la fois des sujets de lecture, de prière et de méditation! »

XIII. — Si l'on veut protéger la régularité de cet exercice, on doit, autant que possible, en déterminer le moment et la durée. Cependant, quand les loisirs le permettent, on peut le prolonger au delà du temps réglementaire.

XIV. — A moins d'une vigilante attention pour prévenir les mouvements de la nature, on se laissera aller dans ces lectures qui élèvent et charment l'esprit à une impulsion de curiosité, à des retours de complaisance et au vain désir de paraître spirituel et parfait. « Pour retirer des livres de piété les fruits qu'ils contiennent, dit encore Louis de Blois[1], il faut s'appliquer à les lire non seulement avec ardeur, mais aussi avec sagesse; c'est-à-dire y rechercher des instructions salutaires, des motifs d'aimer Dieu de plus en plus, et non de quoi flatter la curiosité, comme serait un vain étalage d'érudition, ou l'ornement des discours et la politesse des termes. Le royaume de Dieu ne consiste pas dans la beauté du langage, mais dans la sainteté de la vie. Cependant, comme on ne doit pas se faire une peine de ne pas rencontrer dans un livre de dévotion l'élégance du style, il ne faut pas non plus, quand elle s'y trouve, la rejeter avec mépris, mais en profiter avec reconnaissance; car c'est un don de Dieu. Recevez tout avec actions de grâces, et tout contribuera à votre avancement dans la vertu. »

[1] *Le Direct. des âmes spirit.*, ch. 3, n. 2, p. 726.

CHAPITRE XLV

SIXIÈME MOYEN EXTÉRIEUR : LA CONFESSION

Les deux sacrements qui alimentent la dévotion. — La confession retire et préserve du péché. — La fréquence de la confession se règle sur celle de la Communion. — Moyen d'assurer la validité de l'absolution des fautes légères : l'aveu de péchés notables de la vie passée. — Quel doit être l'examen de conscience dans la confession fréquente? — La contrition est la disposition principale. — L'aveu et la manière de le bien faire. — Utilité des confessions générales et des revues.

I. — Tous les sacrements sont des sources de grâces et répondent aux diverses situations de la vie surnaturelle du chrétien. Mais il en est deux qui, par leur nature, leur destination et leur fréquent usage dans l'Église, sont pour les âmes désireuses de la perfection des sources constamment ouvertes où elles peuvent puiser la grâce divine. Ces deux sacrements sont la Pénitence, qui nous purifie de nos fautes, et l'Eucharistie, qui donne le pain même de la vie.

Nous n'avons pas à exposer la doctrine sur ces deux sacrements, mais à indiquer simplement leur rapport avec la perfection et comment il convient de les recevoir pour leur donner toute leur efficacité.

Nous parlerons d'abord de la confession.

II. — Sous quelque aspect qu'on l'envisage, la confession, surtout la confession fréquente, dont il s'agit en ce

moment, a une vertu merveilleuse pour introduire et faire avancer dans la perfection.

L'obstacle radical de la perfection est le péché, et le sacrement de Pénitence est le moyen régulier et ordinaire pour sortir du péché. Ce point est d'une telle évidence, qu'il devient inutile d'insister.

La confession ne retire pas seulement du mal, elle est singulièrement efficace pour en préserver, soit en procurant à l'âme la connaissance d'elle-même, de sa faiblesse, des causes et des occasions de ses chutes, soit à cause de l'horreur instinctive que l'âme ressent pour l'aveu de ses misères, soit enfin par l'effet de la grâce, qui aide le repentir et assure la persévérance. La recherche et l'accusation des fautes commises, la discussion des causes qui les produisent, les conseils du confesseur, l'absolution sacramentelle, tout cela fait de la confession un des plus puissants moyens de purification intérieure.

III. — Pour produire ces effets, la confession doit être fréquemment renouvelée. Pratiquée seulement à de longs intervalles, elle ramène sans doute la grâce, mais elle ne préserve pas suffisamment.

En principe, la fréquence de la confession doit se régler sur celle de la Communion. Si l'on ne s'approche de l'Eucharistie qu'une fois le mois ou tous les quinze jours, il convient de se confesser au moins à chaque fois que l'on communie. C'est une pratique assez constante parmi les fidèles de ne se confesser que tous les quinze jours, quand ils communient une ou plusieurs fois par semaine, ou même tous les jours.

Cependant plusieurs retiennent la louable pratique de la confession hebdomadaire. C'est celle que recommandait saint François de Sales[1] : « Confessez-vous humblement et

[1] *Introd.*, 2e p., ch. 19.

devotement tous les huict jours, et tousjours, s'il se peut, quand vous communierez, encore que vous ne sentiez point en vostre conscience aucun reproche de peché mortel : car par la confession vous ne recevrez pas seulement l'absolution des pechés veniels que vous confesserez, mais aussi une grande force pour les eviter à l'advenir, une grande lumiere pour les bien discerner et une grace abondante pour reparer toute la perte qu'ils vous avoient apportée. Vous practiquerez la vertu d'humilité, d'obeyssance, de simplicité et de charité, et en cette seule action de confession, vous exercerez plus de vertu qu'en nulle autre. »

Si l'on avait affaire avec une âme faible ou qui serait dans une situation périlleuse, on pourrait lui conseiller de se confesser deux ou trois fois dans la semaine.

On ne devrait pas faire difficulté de permettre aux personnes qui communient deux ou trois fois par semaine, ou même plus souvent, de s'y préparer par autant de confessions [1].

En général, selon saint Liguori [2], c'est assez, surtout s'il s'agit de personnes scrupuleuses, de se confesser une fois, deux au plus, par semaine.

Pour la confession quotidienne, il semble qu'il y ait moins d'inconvénients à la permettre que la Communion quotidienne, quoique l'inverse arrive plus souvent. Toutefois il n'est pas bon de la conseiller, à moins de situation exceptionnelle. Mais, quand l'attrait intérieur y porte et qu'il n'y a pas à craindre l'amoindrissement de la foi et de

[1] Schram, *Theol. myst.* § 225, t. 2, p. 112 : Laudabilius est ut confessio sacramentalis S. Communioni, quovis modo frequenti, etsi peccatum mortale conscientiam non gravet, permittatur, inquantum fieri potest. Hoc videtur esse ad mentem Patrum et Ecclesiæ.

[2] *Praxis confess.* n. 148 : Quoad vero confessionem ordinariam quædam animæ delicatioris conscientiæ consueverunt quotidie confiteri; sed, generaliter loquendo, sufficiet personis spiritualibus, præsertim scrupulosis, confiteri semel aut ad summum bis in hebdomada.

la ferveur par l'effet de l'habitude, il ne faudrait pas en détourner. Saint Bonaventure [1], dans les règles qu'il trace aux novices, leur conseille la confession quotidienne, ou du moins de trois en trois jours. Saint Ignace de Loyola, saint Charles Borromée, saint Alphonse de Liguori et plusieurs autres saints se confessaient tous les jours.

IV. — Ici nous devons faire une observation d'une extrême importance, dans le but d'assurer la validité des confessions si souvent répétées.

On sait que le sacrement de Pénitence comprend trois actes qui forment comme sa matière, savoir : la confession, la contrition et la satisfaction. Si l'un de ces trois éléments vient à manquer, l'absolution est nulle, et, dans le cas où ce vice serait prévu, elle serait sacrilège. Ainsi le sacrement destiné à remettre les péchés, sciemment mal reçu, ajoute une tache nouvelle à la conscience, au lieu de la purifier.

Or, dans ces confessions fréquentes, il peut se faire qu'il n'y ait pas de péché véritable, et par conséquent matière à confession et à absolution. Il peut arriver également que l'on manque de contrition et de ferme propos pour les fautes légères que l'on a l'habitude de commettre. Dans l'un et l'autre cas, l'absolution qui ne tomberait que sur des aveux non peccamineux ou sur des fautes qu'on ne détesterait point, est de nul effet, et, si l'on a conscience de cet état de choses, sacrilège.

Il existe un moyen sûr et facile d'assurer la validité de ces confessions qui ne comportent habituellement que des fautes légères : c'est de renouveler l'accusation des péchés graves de la vie passée. On peut recevoir l'absolution de ces péchés autant de fois qu'on en fait l'aveu. A raison même de leur gravité et de l'horreur qu'ils inspirent, on

[1] *In regul. novic.* c. 2.

est comme certain d'en avoir la contrition. D'autre part, comme il n'y a pas obligation de confesser les péchés véniels, dans le cas où la contrition viendrait à manquer pour ceux que l'on présente, l'absolution aurait son objet dans les péchés de la vie passée dont on renouvelle l'aveu, et serait par là même assurée.

Afin de bien éclaircir cette matière, ajoutons une dernière remarque sur les fautes anciennes que l'on rappelle au tribunal de la Pénitence.

Il ne suffit pas, pour atteindre la fin que nous recommandons ici, de clore sa confession en produisant des fautes de la vie passée du même ordre et de même proportion que celles dont on vient de s'accuser pour la vie présente : les perplexités dont nous parlions seraient les mêmes. On n'obtient le but qu'en rappelant des péchés notables avec lesquels on a rompu et dont on sent une vive détestation en son cœur.

On peut faire cet aveu de deux manières. Premièrement, en accusant des fautes que l'on précise quant à la qualité et au nombre; par exemple, une médisance grave, une calomnie considérable trois fois répétée, des pensées déshonnêtes. La seconde manière consiste à énoncer un certain ordre de fautes graves de leur nature, mais sans entrer dans aucune autre précision; par exemple : je m'accuse d'avoir manqué à la pureté dans ma vie passée, d'avoir calomnié mon prochain. Cet aveu général suffit quand il s'agit de fautes déjà confessées, plus particulièrement lorsque le confesseur connaît la vie tout entière; mais l'accusation spéciale garantit peut-être mieux la contrition en déterminant le mal à détester.

V. — Les dispositions qui conviennent à la confession fréquente intéressent l'examen, la contrition et l'aveu.

L'examen de conscience qui précède la confession exige d'autant moins de temps que la confession est plus fré-

quente. Le moyen de simplifier ce travail est de faire tous les soirs l'examen de sa conscience, et surtout de l'écrire, autant que possible, par des signes conventionnels qui n'exposent pas aux indiscrétions. Avec cette dernière précaution, on n'a plus au moment de la confession qu'à résumer les fautes inscrites.

Après avoir considéré le détail, il faut jeter un regard sur l'ensemble de la conduite et des dispositions depuis la confession précédente.

Il est difficile de préciser le temps à donner à cette discussion de la conscience : cela dépend du plus ou moins d'activité et de fidélité des personnes. Mais, si l'on écrit journellement son examen, quelques minutes suffisent, et pour ceux qui ont l'habitude de se confesser chaque semaine ou tous les quinze jours, c'est généralement assez d'un quart d'heure pour reconnaître l'état de leur conscience.

VI. — La contrition est, dans les confessions fréquentes, le point principal auquel il faut donner toute son attention.

Il vaut mieux ne pas s'accuser des fautes légères dont on n'aurait pas le regret. Il n'y aurait point de péché à cela, puisqu'il n'existe point d'obligation de confesser les péchés véniels, et que l'un peut être remis sans que l'autre le soit.

La contrition doit être amoureuse, principalement quand il s'agit de petites fautes : on doit s'en attrister principalement parce qu'elles font injure à l'amitié de Dieu[1].

Pour exciter en son âme une douleur sincère et profonde

[1] Bossuet, *Lettr. spir.*, 124, t. 47, p. 435 : Pour l'absolution, voici une règle bien claire : c'est qu'on peut recevoir l'absolution du prêtre toutes les fois qu'on croit avec un juste fondement être en état de recevoir de Dieu même le pardon qu'on lui demande. Or, pour se mettre en cet état à l'égard des péchés qu'on nomme véniels et de tous les jours, il suffit d'avoir un désir sincère de faire croître l'amour et d'affaiblir la concupiscence.

de l'offense de Dieu, on jettera un coup d'œil sur les péchés plus graves de la vie passée, spécialement sur ceux que l'on se propose de rappeler en confession.

VII. — L'aveu et la manière de le faire sont aussi d'une grave importance pour le fruit des confessions.

Il faut éviter, ainsi que l'observe saint François de Sales, les accusations vagues qui ne disent rien sur l'état de la conscience, comme : je n'ai point aimé Dieu de tout mon cœur, je n'ai pas assez de ferveur dans mes prières, et autres semblables. « Tous les saincts du paradis et tous les hommes de la terre pourroient dire les mesmes choses s'ils se confessoient[1]. »

Il serait cependant utile de constater et de signaler si l'on ne s'est point relâché depuis la dernière confession, soit en général, soit sur quelque point particulier, comme la fidélité au règlement, la ferveur dans l'oraison, la lutte contre le défaut dominant.

Mais, après cette remarque générale, on descendra dans l'exposé détaillé des manquements que l'examen aura fait reconnaître. Plus on précisera, plus on retirera de fruit de la confession, et c'est alors surtout qu'elle sera un remède puissant pour guérir des infirmités volontaires de l'âme.

Il est extrêmement profitable d'ajouter à l'accusation des fautes l'aveu des causes et des motifs qui les déterminent. C'est le vrai secret de connaître et de dévoiler l'état de sa conscience. « Ne vous contentez pas de dire vos pechez veniels quant au fait, dit saint François de Sales[2], mais accusez-vous du motif qui vous a induite à les commettre. Par exemple, ne vous contentez pas de dire que vous avez menty sans interesser personne; mais dittes si ç'a esté ou pour vaine gloire afin de vous louer et excuser, ou par vaine joye, ou par opiniastreté. Si vous avez peché

[1] *Introd.*, 2e p., ch. 19, p. 153.
[2] *Ibid.*, p. 156.

à joüer, expliquez si ç'a esté pour le desir du gain, ou pour le plaisir de la conversation, et ainsi des autres. Dittes si vous vous estes longuement arrestée en vostre mal, d'autant que la longueur du temps accroist pour l'ordinaire de beaucoup le peché, y ayant bien de la difference entre une vanité passagere qui se sera escoulée en nostre esprit l'espace d'un quart d'heure, et celle en laquelle nostre cœur aura trempé un jour, deux jours, trois jours : il faut donc dire le fait, le motif et la durée de nos pechez. Car encore que communement on ne soit pas obligé d'estre si pointilleux en la declaration des pechez veniels, et que mesme on ne soit pas tenu absolument de les confesser : si est-ce que ceux qui veulent bien espurer leurs ames pour mieux atteindre à la saincte devotion, doivent estre soigneux de bien faire cognoistre au medecin spirituel le mal, pour petit qu'il soit, duquel ils veülent estre gueris. »

VIII. — Ce que nous avons dit convient à la confession hebdomadaire, semi-mensuelle ou mensuelle. Les confessions extraordinaires peuvent être très utiles à la perfection. Quand elles embrassent l'ensemble ou une partie notable de la vie, elles prennent le nom de confessions générales. Si elles portent seulement sur une période déterminée, par exemple l'intervalle entre deux retraites, ce sont des revues.

Parmi les raisons de faire une confession générale, les deux plus pressantes sont de réparer des confessions mauvaises, et de commencer une vie plus parfaite. Ce regard sur la vie passée révèle les misères et les ressources, les tendances mauvaises et les attraits pour le bien. L'âme y trouve la connaissance d'elle-même, et le directeur la lumière pour bien conduire.

Les revues offrent les mêmes avantages, et permettent de mesurer les progrès accomplis et les pertes essuyées.

Les confessions générales ou partielles ne conviennent pas également à tout le monde, ni en toutes occasions. Il se rencontre des âmes troublées, scrupuleuses, délicates à l'excès, qui renouvellent sans cesse l'aveu de toutes les misères de la vie sans jamais pouvoir trouver la paix. C'est au directeur à décider dans quelle mesure ces retours sur le passé sont expédients.

CHAPITRE XLVI

SEPTIÈME MOYEN EXTÉRIEUR : LA COMMUNION FRÉQUENTE

L'Eucharistie, source de tous les biens spirituels. — Concours qu'elle apporte à la perfection en donnant Jésus-Christ. — Elle contient le démon et réduit la concupiscence. — Elle fait épanouir les vertus chrétiennes. — La Communion eucharistique n'opère ces effets qu'à la condition d'être fréquente. — Plus on s'abstient de la Table sainte, plus on s'éloigne de la perfection. — Que faut-il entendre par la Communion fréquente? — Règle pour la Communion mensuelle et semi-mensuelle, — pour la communion hebdomadaire, — pour la Communion fréquente, — pour la Communion quotidienne. — Le signe le plus rassurant est dans les effets produits. — La fréquente Communion se règle moins sur la perfection acquise que sur le désir de la perfection et la bonne volonté. — Le directeur doit être le régulateur et l'arbitre de l'usage de l'Eucharistie. — Dans les communautés religieuses, le nombre des Communions est déterminé par les statuts. De qui relèvent les exceptions? — En principe, on ne doit pas retrancher de ces Communions réglementaires. — Préparation éloignée et prochaine à la Communion. — L'acte même de la Communion. — L'action de grâces. — Sa durée.

I. — Il est facile de montrer dans la divine Eucharistie la ressource principale qui aide le chrétien à devenir parfait.

Tous les biens surnaturels sont coordonnés vers Dieu et concourent à notre sanctification, en particulier les sacrements, qui sont les sources normales et ordinaires de la grâce. Or tous les sacrements convergent vers l'Eucharistie comme les ruisseaux et les fleuves vers l'Océan, ainsi que

l'enseigne le Docteur angélique[1]. L'Eucharistie est donc par excellence la source de la vie spirituelle, et contient par rapport à la perfection tout ce que les autres sacrements ensemble lui fournissent de moyens[2].

Indépendamment de cette excellence relative, l'Eucharistie, considérée dans sa forme spéciale et sacramentelle, a un rapport direct avec la vie des âmes, puisqu'elle leur est donnée sous forme d'aliment. Elle produit en elle les effets que la nourriture sensible produit sur les corps : elle entretient, augmente et consomme la vie spirituelle, comme le pain matériel soutient et accroît la vie animale.

II. — Si nous envisageons Jésus-Christ dans ce mystère, nous comprendrons aisément le merveilleux secours qu'il fournit à la perfection.

Nous ne devenons parfaits qu'autant que nous sommes unis et identifiés avec Jésus-Christ : la mesure de notre perfection est celle de la reproduction du Sauveur en nous et de notre union avec Lui. Et c'est principalement la sainte Communion qui nous unit à Notre-Seigneur. Lui-même nous l'assure[3] : « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et je demeure en lui. » Conçoit-on une plus grande intimité que la cohabitation dans l'âme même? Cette communauté de vie va jusqu'à une sorte d'identification. La nourriture corporelle se transforme en la chair qui l'absorbe; dans l'Eucharistie, il se produit un effet contraire : c'est l'âme qui se trouve transformée en la nourriture qu'elle reçoit, selon cette parole que saint

[1] *Sum.* 3 p. q. 65, a 3 : Dicendum quod simpliciter loquendo sacramentum Eucharistiæ est potissimum inter alia sacramenta... Omnia alia sacramenta ordinari videntur ad hoc sacramentum sicut ad finem.

[2] *Catech. Conc. Trid.* P. 2, *De Euch.* n. 48 : Hoc vero aliqua ex parte ita assequentur si omnium sacramentorum vi atque natura patefacta, Eucharistiam fonti, cætera rivulis comparaverint, vere enim ac necessario fons omnium gratiarum dicenda est.

[3] *Joan.* VI, 57 : Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem in me manet, et ego in eo.

Augustin[1] met dans la bouche du Sauveur : « Je suis le pain des parfaits : crois, et tu me mangeras; et ce n'est pas toi qui me changeras en toi-même, comme tu changes l'aliment de ta chair; mais c'est toi qui seras changé en moi. »

C'est la pensée exprimée par plusieurs saints Docteurs, que par la Communion eucharistique, le Verbe de Dieu achève et opère son incarnation en chacun de nous. Nous ne connaissons pas sur ce sujet de paroles plus ardentes, plus précises que celles de Bossuet[2] : « Vous êtes donc ma victime, ô mon Sauveur! mais si je ne faisais que vous voir sur votre autel et sur votre croix, je ne saurais pas assez que c'est à moi, que c'est pour moi que vous vous offrez. Mais aujourd'hui que je vous mange, je sais, je sens, pour ainsi parler, que c'est pour moi que vous êtes offert... Vous venez vous-même me mettre ce feu dans les entrailles, afin que je vous aime d'un amour semblable au vôtre. Ah! je vois maintenant, et je connais que vous avez pris pour moi cette chair humaine, que vous en avez porté les infirmités pour moi, que c'est pour moi que vous l'avez offerte, qu'elle est à moi. Je n'ai qu'à la prendre, à la manger, à la posséder, à m'unir à elle. En vous incarnant dans le sein de la sainte Vierge, vous n'avez pris qu'une chair individuelle : maintenant vous prenez la chair de nous tous, la mienne en particulier; vous vous l'appropriez, elle est à vous; vous la rendez comme la vôtre par le contact, par l'application de la vôtre : premièrement pure, sainte, sans tache; secondement immortelle, glorieuse; je recevrai le caractère de votre résurrection, pourvu que j'aie le courage de recevoir celui de votre mort. Venez, venez, chair de mon Sauveur;

[1] *Confess.* l. 7, c. 10 : Cibus sum grandium; cresce et manducabis me; nec tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuæ; sed tu mutaberis in me.
[2] *Médit. sur les Év.*, 23e j., t. 11, p. 67.

charbon ardent, purifiez mes lèvres, brûlez-moi de l'amour qui vous livre à la mort. Venez, sang que l'amour a fait répandre; coulez dans mon sang, torrent de flamme. »

III. — Il est d'autres effets de grâce qui font de l'Eucharistie un moyen très actif de perfection.

Elle met en fuite les démons, qui n'ont pas de plus grand ennemi ni de plus puissant adversaire que Jésus-Christ. Dès qu'il paraît, ils frémissent de rage et se retirent tremblants.

En touchant à notre chair, l'Eucharistie en tempère les feux; à ce contact du corps sacré de l'Homme-Dieu, nos sens prennent quelque chose de l'esprit et subissent plus docilement le joug de la raison[1].

IV. — Sous l'influence eucharistique, les vertus chrétiennes s'épanouissent dans l'âme comme les fleurs au soleil et à la rosée.

Les vertus théologales se fortifient par la possession même de leur objet, qui est Dieu; mais chacune d'elles trouve un aliment spécial dans ce sacrement.

La foi est en présence d'un profond mystère qui semble contredire le témoignage des sens et bouleverser les lois ordinaires du monde. Et puis la plupart des mystères de la vie du Sauveur s'y trouvent reproduits et exagérés : le sacrifice de l'autel est l'image et la continuation de l'immolation de la Croix; le Verbe descend dans les mains du prêtre et dans le cœur des fidèles voilé sous les apparences du pain, comme il entra dans le sein virginal de Marie pour s'y revêtir de notre chair; il sera sur l'autel et dans le tabernacle plus muet et abaissé qu'il ne l'était dans la crèche.

L'Eucharistie fournit également à l'espérance toutes les garanties, les motifs les plus entraînants et les plus persuasifs. Dieu s'identifie à nous pour vivre et combattre

[1] *Catech. Conc. Trid. De Euch.* n. 55 : Sed carnis etiam libidinem cohibet ac reprimit; dum enim charitatis igne animos magis incendit, concupiscentiæ ardorem restinguat necesse est.

avec nous, nous donne les témoignages de l'union la plus intime et de l'amour le plus tendre : que pourrions-nous craindre, nous avons déjà en nous le gage de la vie éternelle?

La Charité n'a pas de plus ardent foyer où elle puisse s'allumer et s'embraser envers Dieu et à l'égard de l'homme. Dieu épuise dans le mystère de la Communion eucharistique sa puissance, sa sagesse et sa bonté : qui ne l'aimerait? Et l'homme, comment ne l'aimerions-nous pas, lorsque en Jésus-Christ, tous tant que nous sommes, nous ne faisons qu'un, n'ayant qu'une même table, un même pain, un même principe de vie? Comme les grains de froment moulus ensemble, comme les grappes pressées dans une même coupe concourent à former la matière première de l'Eucharistie, ainsi par ce sacrement se consomme en nous l'unité du corps mystique de Jésus-Christ.

Les vertus morales y trouvent aussi un principe de préservation, d'accroissement et d'exercice, en particulier la religion, l'humilité, la patience, la force, la tempérance, la chasteté.

V. — La Communion ne produit ces effets dans l'âme et ne les y maintient qu'à la condition d'être fréquemment renouvelée. La forme même que revêt ce sacrement l'indique : c'est celle du pain, l'aliment ordinaire et quotidien de l'homme. Voilà pourquoi le Concile de Trente[1] exprimait le vœu que les fidèles fussent en état chaque fois qu'ils assistent au saint sacrifice de la messe d'y communier, non seulement spirituellement, mais sacramentellement, à l'exemple de la primitive Église.

Les premiers chrétiens, en effet, participaient tous les jours au corps et au sang du Sauveur, et, quand les rigueurs de la persécution, la maladie ou les nécessités de

[1] *Sess.* 22, c. 6 : Optaret sacrosancta Synodus ut in singulis missis fideles adstantes, non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiæ perceptione communicarent.

la vie ne leur permettaient pas d'assister au sacrifice eucharistique, l'Église, toute remplie des sentiments de son céleste Époux, envoyait ses prêtres et ses diacres dans la maison des vieillards et au chevet des malades; elle osait même confier à des enfants le corps sacré de Jésus-Christ, plutôt que de priver de cette nourriture divine les fidèles qui ne pouvaient venir le recevoir eux-mêmes; elle le remettait entre leurs mains pour qu'ils le prissent dans leurs maisons, lorsqu'ils prévoyaient des empêchements qui les retiendraient loin de l'assemblée sainte au moment du sacrifice.

Tel fut et tel est encore l'esprit de l'Église relativement à la Communion eucharistique. L'enseignement des docteurs, témoins de cette pratique des premiers siècles et fidèles interprètes des volontés de Jésus-Christ, est unanime à ce sujet. Nous ne citerons pas ces témoignages de nos maîtres dans la foi et la vie chrétienne : qu'on lise le traité de Bellarmin sur l'Eucharistie et la lettre de Fénelon sur la fréquente Communion, et l'on se convaincra que de saint Denys et saint Justin à saint Ambroise, saint Chrysostome, saint Augustin et saint Jérôme, tous les Pères n'ont qu'une voix pour recommander aux fidèles l'usage quotidien, ou du moins très fréquent de l'Eucharistie.

VI. — Plus on s'éloigne de la Communion, plus on résiste aux intentions du Sauveur et aux désirs de l'Église, et l'on tarit la source la plus abondante de la grâce. Tirons donc cette conclusion avec le pieux archevêque de Cambrai dans une autre lettre relative encore à la Communion fréquente[1] : « Toute notre vie doit tendre à nous rendre dignes de recevoir ce pain de vie le plus souvent que nous pouvons. Il ne faut point croire avoir rempli notre devoir à cet égard, jusqu'à ce que nous puissions atteindre à la

[1] *Lettre sur le fréquent usage des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie*, t. 2, p. 656.

Communion de tous les jours. L'Eucharistie n'est offerte par le prêtre qu'afin que le fidèle en vive; ces deux actions se rapportent l'une à l'autre; et il manque quelque chose au sacrifice quand le laïque se tient comme interdit loin des autels, n'osant manger la victime offerte pour lui. »

VII. — Toutefois, pour être fructueuse, la Communion fréquente exige des conditions qu'il importe de bien peser. Mais avant d'assigner les principes qui en règlent l'usage, il faut entendre et préciser en quoi consiste la fréquente Communion.

Évidemment cette expression indéterminée emporte une certaine latitude. La Communion quotidienne sera la plus fréquente, puisque l'Église ne permet pas généralement de recevoir l'Eucharistie plus d'une fois par jour. Il n'est pas aussi facile de déterminer l'espacé de temps que l'on peut mettre d'une Communion à l'autre sans qu'elle cesse d'être fréquente. Mais remarquons que ce n'est point au monde qu'il faut demander l'expression et la règle, mais aux docteurs chrétiens, qui ont seuls, avec l'Église, l'esprit, le sens et la mesure des choses divines.

Les théologiens et les auteurs spirituels s'accordent à tenir pour fréquente la Communion plusieurs fois répétée dans la semaine, et pour non fréquente celle qui ne se renouvelle que tous les quinze jours. Mais tandis que saint François de Sales exige pour la Communion de tous les huit jours les conditions de la Communion fréquente, et décide par cela même que communier une fois par semaine c'est déjà communier fréquemment; de son côté saint Alphonse de Liguori, après avoir exposé et adopté les conditions de la fréquente Communion telles que les trace le saint évêque de Genève, suppose néanmoins que l'on peut permettre à une personne qui ne remplit pas ces conditions de communier une fois tous les huit jours, et semble par là même décider que la Communion simple-

ment hebdomadaire n'est pas de celles que l'on qualifie de fréquentes. Cette diversité de sentiments, quoique peu importante en apparence, mérite d'être signalée à cause des conséquences pratiques qu'elle entraîne.

Sans prétendre trancher le différent, nous concluons seulement que, selon les docteurs, la Communion ne peut être qualifiée de fréquente si elle dépasse régulièrement la semaine.

La Communion de tous les mois et même de tous les quinze jours, sans être fréquente, suppose quelque souci de la perfection. Il est bon de déterminer les règles à suivre pour son usage, et, suivant une marche ascendante, de tracer ensuite successivement celles qui concernent la Communion fréquente proprement dite et la Communion quotidienne.

VIII. — La Communion mensuelle peut se permettre à tous généralement, pourvu que l'on se confesse avec les dispositions requises, alors même que l'on tomberait de temps en temps dans le péché mortel.

Toutefois, indépendamment de la prudence et de la sévérité que la théologie recommande à l'égard des habitudinaires, pour s'assurer de leurs dispositions et rompre leurs chaînes, le respect que l'on doit à la divine Eucharistie et l'intérêt des âmes commandent des réserves vis-à-vis de ceux qui apporteraient tous les mois une somme considérable de péchés mortels, et surtout certains péchés d'une gravité exceptionnelle. En supposant que l'on crût pouvoir les absoudre, on ne devrait pas inférer de là qu'on peut également les admettre à la table sainte. La raison en est que le sacrement de l'Eucharistie exige un respect spécial, et que cette facilité de commettre des fautes très graves, énormes, témoigne d'une absence notable de révérence envers cet adorable mystère [1].

[1] Rituale Rom. *de Sacr. Pœn.* Rarius autem vel serius confitentibus vel in peccata facile recidentibus. utilissimum fuerit consulere, ut sæpe, puta

A plus forte raison conviendrait-il moins en pareils cas de permettre la communion semi-mensuelle. Mais on peut l'accorder à ceux qui sont encore affectionnés au péché véniel, et à qui il arrive de temps en temps de tomber dans le péché mortel.

Le tracas des affaires et les liens du monde ne sont pas un obstacle à ces Communions relativement rares. Ils sont un empêchement moindre de beaucoup qu'une trop grande facilité à retomber dans des fautes mortelles[1].

IX. — Pour la Communion hebdomadaire, la règle est différente selon qu'on la considère comme fréquente ou non fréquente.

En suivant ce dernier sentiment, avec saint Liguori et plusieurs autres, on pourra permettre la Communion une fois par semaine à ceux qui en éprouvent le désir, bien qu'il leur arrive de tomber dans des fautes notables de surprise, et qu'ils soient sujets à des défauts légers dont ils n'ont pas souci de se corriger. Malgré ces imperfections volontaires, ils sont suffisamment disposés pour recevoir dignement et avec fruit la céleste nourriture. Si l'on ne constate nul amendement dans leur vie et que l'on craigne une fâcheuse routine, il sera bon de leur retrancher de temps en temps la Communion accoutumée, afin de les rappeler à eux-mêmes, et de leur inspirer un plus grand respect pour la divine Eucharistie[2].

semel in mensæ, vel certis diebus solemnibus confiteantur, et, si expediat, communicent.

[1] Scheam, *Theol. myst.* § 424, t. 2, p. 111 : Illis qui vel minus ad perfectionem contendunt vel majoribus externis impedimentis impediuntur, sacra Communio per singulos quindecim dies vel singulos menses, aut pro festis principalibus per annum consulenda est.

[2] S. Liguori, *Prax. Conf.* n. 149 : Respectu earum personarum quæ... committunt ordinarie peccata venialia deliberata, et nulla in eis emendatio neque desiderium emendationis effulget, optimum erit non permittere eis Communionem plus quam semel in hebdomada, imo poterit expediens esse illis aliquando per integram hebdomadam Communionem interdicere, ut majorem concipiant horrorem in suos defectus, et majorem erga sacramentum hoc reverentiam.

X. — La Communion fréquente, entendue dans ce sens qu'elle est répétée une ou plusieurs fois dans la semaine, convient manifestement aux âmes qui s'appliquent à la perfection, et n'ont point d'attache au péché, soit mortel, soit véniel, alors même qu'elles seraient encore faibles et sujettes à des fautes qu'elles regrettent aussitôt.

Ces âmes sont véritablement dans l'exercice de la perfection chrétienne et de la charité divine : on ne saurait, sans une sorte d'injustice, les priver du grand aliment qui apporte, maintient et augmente en elles la vie spirituelle.

Telle est la doctrine des théologiens et des auteurs spirituels, nommément de saint François de Sales[1], de Benoît XIV[2], de saint Liguori[3].

XI. — Le décret de la S. Congr. du Concile édicté le 20 décembre 1905 par le pape Pie X glorieusement régnant, élargit singulièrement l'usage de la Communion fréquente et quotidienne, et modifie les règles précédemment assignées par des docteurs spirituels en grand renom de prudence et de doctrine.

Saint François de Sales[4] formulait la règle suivante,

[1] *Introd.*, 2e p., c. 20, p. 161 : Puis que, comme je presuppose, vous n'avez nulle sorte d'affection au peché mortel ny aucune affection du peché veniel, vous estes en la vraye disposition que saint Augustin requiert, et encore plus excellente, parce que non seulement vous n'avez pas l'affection de pecher, mais vous n'avez pas mesme l'affection du peché. Si que, quand vostre pere spirituel le trouveroit bon, vous pourriez utilement communier encore plus souvent que tous les dimanches.

[2] *Synod. diœc.* l. 7, c. 12, n. 9, p. 219 : Monendi sunt confessarii ne frequentem ad Eucharistiam accessum iis aut suadeant aut permittant qui in gravia peccata sæpe labuntur, nec de pœnitentia peragenda suaque vita emendanda sunt solliciti ; sicuti nec illis, qui etsi gravia evitent crimina, voluntatem tamen habent venialibus inhærentem : qua de re legendi sunt S. Franciscus Sal. *Philoth.* P. 2, c. 20, et Joannes Thaulerus, serm. 4 *in fest. vener. Sacramenti.*

[3] *Homo Apost.* App. 1, § 4 : Iis qui actualia habent venialia aut affectum ad illa sine desiderio emendationis æquum est frequentem Communionem denegare.

[4] *Introd.*, 2e p., c. 20, ad fin.

très précise dans sa généralité : « Pour communier tous les huict jours, il est requis de n'avoir ny peché mortel, ny aucune affection au peché veniel, et d'avoir un grand desir de se communier ; mais, pour communier tous les jours, il faut, outre cela, avoir surmonté la plupart des mauvaises inclinations, et que ce soit par advis du pere spirituel. »

Saint Liguori[1] caractérise encore mieux le degré de perfection requis en disant qu'on ne tombe plus dans le péché, même véniel, pleinement volontaire. Il ajoute[2] cependant qu'il ne faudrait point retirer la Communion quotidienne à une âme à qui il arriverait de temps en temps de commettre par pure fragilité quelque péché veniel volontaire, mais qui en ressentirait une prompte et vive douleur avec un ferme propos d'être plus vigilante.

Fénelon n'exclue pas les imperfections, pourvu que l'on ait le désir de s'en corriger et que l'on y travaille sincèrement. « J'avoue, dit-il[3], que les gens qui aiment leurs imperfections, et qui sont volontairement dans des péchés véniels, sont indignes de cette Communion quotidienne. Mais pour les âmes simples, droites, prêtes à tout pour se corriger, dociles et humbles, c'est à elles qu'appartient le pain quotidien ; leurs infirmités involontaires, loin de les exclure, augmentent leur besoin de se nourrir du pain des forts. »

Suarez semble demander davantage : il veut que ceux

[1] *Prax. Conf.* n. 152 : Semper vero ac illa vivendo alienata ab affectu cujuscumque culpæ venialis, incumbit insuper multum orationi mentali, et conatur tendere ad perfectionem ; et amplius non labitur in peccata etiam venialia plene voluntaria.

[2] *Ibid.* n. 153 : Et quamvis anima aliqua caderet aliquando in veniale peccatum voluntarium ob meram fragilitatem, sed cito postea doleret emendationemque proponeret ; si deinde Communionem desideraret ad robur accipiendum a Sacramento, ne cedat, et ad progrediendum in via perfectionis, quanam de causa ei esset deneganda Communio ?

[3] *Lettre sur le fréquent usage des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie*, p. 656.

qui se nourrissent habituellement de l'aliment céleste se distinguent par la sainteté et la pureté insignes de leur vie[1].

Pie X ramène les conditions à ces deux : l'état de grâce et l'intention droite et pieuse ; et il enjoint aux confesseurs d'avoir à se conformer à cette règle. Il n'y a pas de conduite plus sûre dans l'administration des sacrements et dans la conduite des âmes que celle tracée par l'Église.

Hors de ces conditions assignées par le décret du 20 déc. 1905, la Communion fréquente serait plutôt un péril qu'un secours. Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'inconvenance de l'habitude du péché mortel. Mais, pour ne parler que de la négligence de ce qui tient à la perfection et de l'affection au péché véniel délibéré, qui ne voit que de telles dispositions constituent dans l'âme l'état de tiédeur, et que la Communion fréquente, si elle ne guérit pas ce mal, doit avoir pour effet de dégoûter de plus en plus et Jésus-Christ et l'âme qui le reçoit ?

Remarquons, avec saint Liguori[2], que de sages directeurs conseillent de s'abstenir de temps en temps, ce qui n'enlève pas à la Communion son caractère de quotidienne.

Il ressort de l'ensemble de ces principes une conclusion pratique importante, savoir : que parmi les chrétiens sincères il n'en est pas à qui on ne puisse conseiller la Communion de chaque mois, qu'il en est peu à qui il faille refuser la Communion de chaque semaine, et qu'il est à désirer que le nombre se multiplie de ceux qui aspirent sincèrement à la Communion quotidienne.

L'intention droite et l'état de la conscience restent soumis à l'appréciation du confesseur ; mais lui ne doit pas s'affran-

[1] *De Euch.* disp. 46. sect. 7 : Decet qui tali cibo utuntur, insigni vitæ sanctitate et puritate esse conspicuos.

[2] *Prax. Conf.* n. 152 : Excipe ordinarie loquendo unum diem in quavis hebdomada, ut facere solent prudentes aliqui directores.

chir sans raison de la règle tracée par l'autorité souveraine de l'Église.

XII. — La règle la plus facile et la plus sûre se prend des fruits produits par la Communion.

Quand une âme qui se nourrit fréquemment de la sainte Eucharistie s'avance dans l'amour de Dieu et l'abnégation d'elle-même, diminue par la vigilance le nombre de ses fautes et multiplie les actes surnaturels, il est permis d'attribuer ces heureux résultats à la grâce du sacrement. Il en est qui se trouvent dans des circonstances telles que la seule résistance aux tentations devient une marque suffisante des effets de la Communion. A ces deux catégories, on doit en ajouter une autre plus nombreuse encore : celle des âmes qui, sans avancer d'une manière sensible dans la perfection, se maintiennent sans chute ni tiédeur; car c'est un grand point dans la vie spirituelle de ne point retourner en arrière.

Une seconde marque, qui, combinée avec la précédente, donne beaucoup de garantie, est la faim de la divine Eucharistie. Il est vrai, « il y a, selon saint François de Sales[1], deux sortes de faim : l'une qui est causée de la bonne digestion, l'autre du desreiglement de la force attirante de l'estomach. » Mais quand les fruits de la bonne vie viennent s'ajouter à la faim que l'on ressent, il est permis de l'imputer à la grâce et à l'amour. C'est pourquoi le même saint ajoute : « Ceux qui font bonne digestion corporelle ressentent un renforcement par tout leur corps, par la distribution générale qui se fait de la viande en toutes leurs parties. Ainsi ceux qui font bonne digestion spirituelle ressentent que Jésus-Christ, qui est leur viande, s'espanche et communique à toutes les parties de leur ame et de leur corps. Ils ont Jesus-Christ au cerveau, au

[1] Lettre 48e.

cœur, en la poictrine, aux yeux, aux mains, en la langue, aux oreilles, aux pieds. Mais ce Sauveur, que fait-il par tout par là? Il redresse tout, il purifie tout, il vivifie tout, il ayme dans le cœur, il entend au cerveau, il anime dans la poictrine, il parle en la langue, et ainsy des autres : il fait tout en tout, et lors nous vivons, non point nous-mesmes, mais Jesus-Christ vit en nous. O quand sera-ce, ma fille, quand sera-ce? Mais cependant je vous monstre à quoy il faut pretendre, bien qu'il se faille contenter d'y atteindre petit à petit. Tenons-nous humbles, et communions hardiment; peu à peu nostre estomach interieur s'apprivoisera avec cette viande et apprendra à la bien digerer. »

Quand on constate ce bon résultat de la Communion, non seulement il ne faut point en diminuer l'usage, mais y ajouter encore; de la Communion mensuelle ou semi-mensuelle passer à celle de chaque semaine, de la Communion fréquente à la Communion quotidienne.

Si, au lieu de progresser, on se maintient dans ses imperfections, dans ses négligences volontaires et ses fautes vénielles délibérées; si, loin de disparaître, la tiédeur augmente, l'immortification des sens redouble, c'est le signe que la divine nourriture ne profite pas à l'âme, et il conviendra d'en restreindre l'usage[1] : « car, ainsi que le remarque Bourdaloue[2], ce sont deux choses incompatibles, que de bien communier et de ne pas bien vivre. »

XIII. — En somme, la fréquence de la Communion se règle moins sur la perfection acquise que sur le désir

[1] S. Liguori, *Prax. Conf.* n. 155 : Quod si postea dignoscatur, non obstante frequentia Communionis, anima nihil proficere in via perfectionis, neque se emendare a culpis deliberatis licet venialibus, ut si adhæreret etiam voluptatibus sensuum in videndo, audiendo, edendo, cum aliqua vanitate vestiendo, tunc certe consulto restringendus erit usus Communionis, etiam ut cogitare incipiat de sua emendatione et suæ spirituali perfectioni consulere.

[2] *Retraite spirit.*, 8e jour, ad fin.

d'être parfait et l'effort pour le devenir. Il en est qui n'osent communier parce qu'ils sont imparfaits, et d'autres qui se croient parfaits parce qu'ils communient souvent : les uns et les autres se trompent.

« Votre grande intention en la Communion, dit excellemment saint François de Sales[1], doit être de vous advancer, fortifier et consoler en l'amour de Dieu : car vous devez recevoir pour l'amour ce que le seul amour vous fait donner... Si les mondains vous demandent pourquoy vous communiez si souvent, dites-leur que c'est pour apprendre à aymer Dieu, pour vous purifier de vos imperfections, pour vous delivrer de vos miseres, pour vous consoler en vos afflictions, pour vous appuyer en vos faiblesses. Dites-leur que deux sortes de gens doivent souvent communier : les parfaicts, parce qu'estant bien disposez, ils auroient grand tort de ne point s'approcher de la source et fontaine de perfection; et les imparfaicts, afin de pouvoir justement pretendre à la perfection; les forts, afin qu'ils ne deviennent pas faibles, et les faibles, afin qu'ils deviennent forts; les malades, afin d'estre gueris, les sains, afin qu'ils ne tombent pas en maladie : et que pour vous, comme imparfaicte, foible et malade, vous avez besoin de souvent communiquer avec vostre perfection, vostre force et vostre medecin. Dites-leur que ceux qui n'ont pas beaucoup d'affaires mondaines doivent souvent communier, parce qu'ils en ont la commodité, et que celuy qui travaille beaucoup et qui est chargé de peines doit aussi manger les viandes solides, et souventes fois. Dites-leur que vous recevez le sainct sacrement pour apprendre à le bien recevoir : pour ce que l'on ne fait guere bien une action à laquelle on ne s'exerce pas souvent. Communiez souvent, Philothée, et le plus souvent que vous pourrez, avec l'advis de vostre pere spirituel; et croyez-moi, les lievres deviennent blancs

[1] *Introd.*, 2e p., c. 21 ad fin.

parmi nos montagnes en hyver, parce qu'ils ne voyent ny mangent que la neige; et à force d'adorer et manger la beauté, la bonté, la pureté mesme en ce divin sacrement, vous deviendrez toute belle, toute bonne et toute pure. »

XIV. — Le principe qui domine tous les autres dans cette matière de la Communion fréquente, est que le directeur doit en être le régulateur et l'arbitre; tous les maîtres sont d'accord sur ce point. Le pape Innocent XI[1] condamne ceux qui érigent en règle générale qu'il faut communier souvent ou qu'il faut communier rarement; c'est à ceux qui ont la conduite des âmes à décider ce qui convient à chacune. Les pasteurs doivent en général exhorter tous les fidèles, sans distinction, à se nourrir fréquemment de la divine Eucharistie, mais en soumettant leurs dispositions au contrôle de la confession et d'une sage direction.

On pourrait cependant, dans un cas particulier où il serait difficile d'aborder le confesseur, présumer son autorisation pour s'approcher de la Table sainte, pourvu que la conscience fût libre de toute faute mortelle[2].

XV. — Dans les communautés religieuses, la pratique de la Communion est déterminée par la règle commune. Les confesseurs et les pénitentes doivent en principe s'y tenir : la paix et le bon ordre le demandent[3].

Toutefois, quand il se rencontre des âmes pures, plus

[1] *Decr.* 12 febr. 1679. Cf. *Analecta*, 1864, col. 831.

[2] Bonal. *Inst. theol. Euch.* n. 136 : Excipe tamen casum in quo per accidens adesset specialis communicandi ratio, nec pœnitens, aliunde sufficienter dispositus, facile adire posset Confessarium.

[3] Bonal. *ibid.* : Usus Communionis pro religiosa communitate ordinarie instituto Ordinis determinatur, ut vitetur singularitas et diversitas, quæ haud rare inter ejusdem Ordinis sodales fit occasio zelotypiæ, querelarum atque dissensionum; et ideo Confessarius instituto Ordinis ab auctoritate competenti approbato, regulariter stare debet. « Moniales quotidie sacram Communionem petentes admonendæ erunt ut in diebus ex earum Ordinis instituto præstitutis communicent. » Ita Innoc. XI in eodem decreto dici 12 febr. 1679.

ferventes, et qu'un attrait impérieux pousse à une Communion plus fréquente, le pape Innocent XI, dans le décret déjà mentionné, autorise les supérieurs à satisfaire ces désirs : et par les supérieurs il faut, en premier lieu, entendre les confesseurs; mais il convient aussi que les chefs qui gouvernent les communautés soient prévenus et ne fassent aucune opposition raisonnable. Dans tous les cas, ce n'est pas aux supérieurs à juger des dispositions intérieures, mais seulement au guide de la conscience [1] qui doit tendre à abonder dans le sens du décret de Pie X en faveur de la Communion quotidienne.

XVI. — En conséquence, les confesseurs ne doivent pas, sans de bonnes raisons, retrancher aux religieuses les Communions que la règle leur permet [2]. A plus forte raison cela est interdit aux supérieures, excepté quand il s'agit de punir une transgression notable et causant du scandale, commise depuis la dernière confession, et seulement jusqu'à la confession suivante [3].

XVII. — Plus la Communion est répétée dans la vie, plus elle commande d'attention et de vigilance pour prévenir les abus de la routine. Ajoutons donc quelques réflexions sur la manière de bien communier.

Ce grand acte exige une préparation sérieuse et pieuse. Une pratique excellente est de diviser l'intervalle de temps

[1] Bonal. *ibid.* In præfato decreto Innoc. XI hæc adduntur : « Si quæ (Moniales) vera puritate enitebant et fervore spiritus ita incaluerint, ut dignæ frequentiori aut quotidiana S. Sacramenti perceptione videri possint, id illis a superioribus permittatur. » Porro, per vocem *superioribus*, S. Pontifex intellexit in primis ac præcipue confessarium, uti declaravit S. Congr. Regular. 17 apr. 1724. Imo hodierna ejusdem Congr. jurisprudentia hæc est : « Ad frequentiores Communiones peragendas sorores sese dirigere debent judicio prudentis confessarii. » Vide *Analecta*, 1864, col. 638.

[2] De Lugo, *de Pœnit.* disp. 25, n. 64 : Regulariter non expedit talem pœnitentiam imponere, licet in casu rarissimo negandum non sit quod possit utiliter imponi.

[3] S. Congr. Reg. *decision.* 27 jun. 1876.

qui sépare deux Communions, et de consacrer la première partie à l'action de grâces et la seconde à la préparation.

La veille du jour où l'on doit communier, la pensée doit se fixer, vive et aimante, sur ce grand objet. Mais dès que le jour paraît, elle doit remplir et absorber l'esprit, en écarter avec une attention jalouse les préoccupations étrangères et profanes.

« Commencez le soir precedent, dit saint François de Sales[1] à sa Philothée, à vous preparer à la saincte Communion par plusieurs aspirations et eslancemens d'amour, vous retirant un peu de meilleure heure, afin de vous pouvoir aussi lever plus matin : que si la nuict vous vous reveillez, remplissez soudain vostre cœur et vostre bouche de quelques paroles odorantes, par le moyen desquelles vostre ame soit parfumée pour recevoir l'Espoux, lequel, veillant pendant que vous dormez, se prepare à vous apporter mille graces et faveurs, si de vostre part vous estes disposée à les recevoir. Le matin levez-vous avec une grande joye, pour le bonheur que vous esperez. »

Il est bon d'avoir dans chaque Communion un but particulier, comme d'obtenir la victoire sur un défaut déterminé, la grâce de l'oraison, telle faveur, soit spirituelle, soit temporelle, pour soi-même ou pour ses amis.

Il faut se disposer par une grande pureté de corps et d'âme : l'Eucharistie est appelée le pain des anges, parce qu'elle requiert en ceux qui la reçoivent une pureté angélique[2]. La foi doit dominer et inspirer tous les autres sentiments : c'est elle qui découvre et reconnaît Celui qui vient, pourquoi il vient et ce qu'il apporte[3]. Cette foi doit exciter un ardent désir de recevoir Notre-Seigneur et une prière amoureuse qui l'appelle dans l'âme.

[1] *Introd.*, 2e p., c. 21.

[2] Saint-Jure, *De la Conn. et de l'Amour du Fils de Dieu, N.-S. J.-C.*, l. 3, c. 10, s. 8.

[3] *Id ibid.* sect. 7 13.

Ce désir et cet appel constituent la Communion spirituelle. Outre qu'elle est une excellente préparation à la réelle réception du sacrement, cette sorte de Communion produit des fruits de grâce qui la font recommander par les saints Docteurs. « Quand vous ne pourrez pas avoir ce bien, de communier reellement à la saincte messe, dit saint François de Sales[1], communiez au moins de cœur et d'esprit, vous unissant par un ardent desir à cette chair vivifiante du Sauveur. »

« On ne peut recevoir qu'une fois par jour le sacrement de l'Eucharistie, remarque l'auteur du COMBAT SPIRITUEL[2]; mais, pour la Communion spirituelle, on peut la faire à chaque heure, à chaque moment du jour; et il n'y a que la négligence ou quelque autre faute de notre part qui puisse nous priver de ce précieux avantage. Il est des circonstances dans lesquelles une Communion spirituelle peut procurer plus de fruits à celui qui la fait, et plus de plaisir à Dieu, que certaines Communions sacramentelles, qui deviennent moins utiles à raison des imperfections de ceux qui les reçoivent. Toutes les fois donc que vous voudrez vous disposer à cette Communion, soyez sûr que vous trouverez toujours le Fils de Dieu prêt à vous nourrir lui-même spirituellement de ses propres mains. »

XVIII. — Après ces préliminaires vient l'acte lui-même. Pour peu que l'on soit fait à la pratique de l'oraison, il vaut mieux parler peu des lèvres, mais beaucoup et ardemment du cœur. Les sentiments de l'âme au moment de la Communion doivent être l'adoration et l'humilité, la contrition et l'amour, le désir et l'oblation. Il est des personnes qui conservent religieusement l'habitude de réciter des formules traditionnelles qui excitent leur piété : on ne peut que les en louer.

[1] *Introd.*, 2e p., c. 21.

[2] Ch. 56.

Quand le moment est venu de recevoir les saintes Espèces, il faut suspendre toute prière sensible, entrer dans un recueillement profond, replier, pour ainsi parler, son âme tout entière sur elle-même et la tenir dans le silence de l'adoration et de l'amour aux pieds du divin Hôte.

« Apres que vous aurez dit les paroles sacrées : « Seigneur, ie ne suis pas digne, » dit pieusement saint François de Sales[1], ne remuez plus vostre teste ny vos levres, soit pour prier, soit pour souspirer, mais, ouvrant doucement et mediocrement vostre bouche, et eslevant vostre teste autant qu'il faut pour donner commodité au prestre de voir ce qu'il fait, recevez, pleine de foy, d'esperance et de charité, Celuy lequel, auquel, par lequel et pour lequel vous croyez, esperez et aymez. O Philothée, imaginez-vous que comme l'abeille, ayant recueilly sur les fleurs la rosée du ciel et le suc plus exquis de la terre, et l'ayant reduit en miel, le porte dans sa ruche; ainsi le prestre, ayant pris sur l'autel le Sauveur du monde, vray Fils de Dieu et vray fils de la Vierge, qui comme la fleur est sorty de la terre de nostre humanité, il le met en viande de suavité dedans vostre bouche et dedans vostre corps. L'ayant receu, excitez vostre cœur à venir faire hommage à ce Roy de salut, traictez avec luy de vos affaires interieures, considerez-le dedans vous où il s'est mis pour vostre bon-heur. Enfin faictes-luy tout l'accueil qu'il vous sera possible, et comportez-vous en sorte que l'on cognoisse en toutes vos actions que Dieu est avec vous. »

« Dès que vous avez reçu le Sauveur et que vous le possédez au dedans de vous-même, disait sainte Térèse[2] à ses filles, tâchez de fermer les yeux du corps, et, ouvrant ceux de l'âme, regardez dans votre cœur; car, je vous le dis, je vous le redis et vous le redirais volontiers cent fois,

[1] *Introd.*, 2e p., c. 21.

[2] *Chemin de la perf.*, c. 34.

si vous faites ainsi chaque fois que vous communierez, et si vous tenez votre âme assez pure pour mériter souvent cette faveur, il se montrera à vous en quelque manière, et, cédant enfin à vos désirs, il se dévoilera entièrement. »

XIX. — L'adoration silencieuse et amoureuse que l'on donne à Notre-Seigneur, venu et présent dans l'âme, commence l'action de grâces. C'est un des moments les plus précieux de la grâce. « La chose peut-être la plus importante en toute la vie spirituelle, observe le P. Saint-Jure[1], est de savoir bien se servir du temps d'après la sainte Communion, afin d'en recueillir les fruits pour lesquels elle a été instituée, prenant soigneusement garde d'entretenir pour lors Notre-Seigneur et lui faire compagnie; car de le laisser là tout seul, c'est une énorme incivilité, tout autre que ne serait si vous laissiez seul en une chambre le roi qui vous aurait fait l'honneur de vous visiter en votre logis. Et de ce manquement vient que peu de personnes tirent de la sainte Communion les profits qu'elles pourraient. »

Dans l'action de grâces, l'âme parle et écoute tour à tour. Elle parle à Notre-Seigneur, moins par les paroles que par le regard et les mouvements du cœur pour l'adorer, le remercier, l'aimer, s'attacher à lui, s'humilier, lui exprimer ses besoins et ses désirs. Innocent XI a condamné une étrange proposition de Molinos[2], par laquelle ce faux mystique soutenait que la perfection pour les âmes

[1] *De la Connaissance et de l'Amour de N.-S. J.-C.*, l. 3, c. 10, sect. 13, t. 2, p. 98.

[2] *Prop.* 32 : Nec ante nec post Communionem alia opus est præparatione aut gratiarum actione pro animabus hisce internis, quam ut se teneant in solita resignatione passiva; quia in hac invenitur amor qui supplet modo perfectiori quam alii omnes virtutum actus qui fieri possunt et fiunt in via ordinaria. Et si in hac occasione Communionis accedant motus humiliatis, petitionis aut gratiarum actionis, reprimi debent quoties non cognoscuntur esse speciales Dei impulsus; aliter enim sunt impulsus naturæ nondum mortuæ.

intérieures consistait à se tenir entièrement passives et à ne produire aucun acte, soit avant, soit après la Communion. L'âme peut donc multiplier l'expression de ses sentiments par la parole, soit intérieure, soit sensible.

Elle ne profite pas moins en écoutant Notre-Seigneur, en recueillant les pensées qu'il inspire, en acceptant avec amour et docilité les saints désirs qu'il suggère.

XX. — Selon saint Liguori, l'action de grâces devrait durer une heure entière, ou du moins une demi-heure. Le moins que l'on puisse demander est un quart d'heure.

Ainsi que nous l'avons dit, c'est une pratique louable et avantageuse de partager le temps qui s'écoule entre deux Communions en action de grâces et en préparation. Il convient du moins que le jour où l'on a communié, le souvenir de ce grand bienfait se conserve dans la mémoire et réveille dans le cœur les sentiments de la reconnaissance et de la fidélité.

CHAPITRE XLVII

HUITIÈME MOYEN EXTÉRIEUR : LA DÉVOTION

A LA B. VIERGE MARIE ET AUX SAINTS

Union des âmes en Jésus-Christ et concert entre le ciel et la terre. — La dévotion à Marie, signe de prédestination. — Désir que ressent la Bienheureuse Vierge de notre perfection. — Sa puissance auprès de son divin Fils pour nous l'obtenir. — Son empire sur les démons. — La dévotion à Marie se fait d'amour et de confiance. — Elle se témoigne par la vénération et l'imitation. — Faire de la perfection la fin de la dévotion envers la Mère de Dieu. — Les pratiques en son honneur : la Salutation angélique et le Rosaire, — le Scapulaire, — communier à ses fêtes, — le samedi et le mois de Marie, — le Petit Office de la Vierge. — Les Saints sont des modèles de notre perfection. — Ils la désirent et nous prêtent leur concours. — Cette dévotion se témoigne par la prière, les honneurs, l'imitation. — Les Saints que l'on honore spécialement. — Pour s'exciter à la dévotion envers les Saints, lire leurs vies et leurs ouvrages.

I. — Les âmes ne sont point isolées : elles forment un même corps avec Jésus-Christ leur chef, comme les membres se rattachent à la tête et au cœur, pour en recevoir le mouvement et la vie. Associées dans une commune vie, animées du même esprit, vivant de la même foi et du même amour, tendant au même but, elles voyagent et luttent de concert, elles se soutiennent et s'entr'aident. Mais celles qui sont parvenues au terme et jouissent de la pleine lumière s'inclinent avec une sympathie plus vive

vers leurs sœurs qui sont encore au milieu des ombres et dans les hasards du voyage.

On ne peut regarder au ciel sans penser aux bienheureux qui nous y ont précédés et nous appellent. Cette seule vue nous est un secours. Mais travailler à la perfection ou tendre à la céleste béatitude, c'est une et même chose; et si les saints nous aident à arriver au ciel, c'est qu'ils nous prêtent leur concours pour devenir parfaits.

Il est donc juste de signaler la dévotion aux Saints comme un moyen de perfection.

Dans ce monde de la gloire et cette société des âmes, la Bienheureuse Vierge Marie occupe, après son divin Fils, le premier rang et exerce les plus puissantes influences. C'est donc sur elle qu'il faut d'abord reposer nos regards.

II. — La dévotion à Marie a toujours été signalée par les saints Docteurs comme un merveilleux secret de perfection. Ils s'accordent à voir dans cette dévotion un signe et une garantie de prédestination. Avec l'Église, ils appliquent à la très sainte Vierge ce qui est dit de la divine Sagesse[1] : « Celui qui m'aura trouvée trouvera la vie, et il puisera le salut dans ces trésors de la bonté du Seigneur. » Par cette vie, dit Corneille la Pierre[2], il faut entendre la vie de la grâce et de la gloire. C'est une égale impossibilité, comme l'observe saint Antonin[3] après saint Anselme[4], que ceux-là soient sauvés, desquels Marie détourne les re-

[1] *Prov.* VIII, 35 : Qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet salutem a Domino.

[2] *Comm. in loc. cit.* : Qui me invenerit, inveniet vitam, hoc est : inveniet vitam gratiæ et gloriæ.

[3] *Sum.* 4 P. tit. 15, c. 14, § 7 : Sicut impossibile est quod illi a quibus Maria oculos suæ misericordiæ avertit salventur, ita necessarium est ut hi ad quos convertit oculos pro eis advocans, glorificentur.

[4] *Or.* 51 *ad B. V. Mariam* : Sicut enim, o Beatissima, omnis a te aversus et a te despectus necesse est ut intereat; ita omnis ad te conversus et a te respectus impossibile est ut pereat.

gards de sa miséricorde, et que ceux-là soient perdus à qui elle accorde sa protection et sa prière. Non pas, qu'on le remarque bien, que la Mère de Dieu veuille et puisse sauver ceux qui vivent et meurent dans le péché; mais dans ce sens qu'elle obtient par son intercession la grâce de sortir et de se préserver du péché[1], la lumière qui montre les biens éternels et l'attrait qui les fait aimer. En cela, l'intervention de la Bienheureuse Vierge est toute-puissante.

III. — La raison de cette efficacité tient d'abord au grand désir qu'a la sainte Vierge de nous voir parfaits.

Plus que toute autre créature et plus que toutes les créatures ensemble, elle désire que le règne de Dieu s'étende sur les âmes, qu'il soit connu, adoré, servi, que tout être remonte vers lui par la louange et par l'amour. Elle souhaite ardemment que Jésus-Christ se reproduise dans les âmes et y domine par son esprit de sainteté et de religion, qu'il soit le médiateur efficace entre son Père et toute créature. Tout cela, est-ce autre chose que le résultat et l'abrégé de la perfection?

Mais si Marie éprouve ce désir à l'égard de toutes les âmes, ne l'éprouvera-t-elle pas plus vif et plus pressant envers celles qui recourent à elle afin d'avancer dans la perfection, c'est-à-dire pour aller à Dieu comme à leur fin, pour recevoir et dilater en elles Jésus-Christ?

IV. — D'autre part, l'efficacité de cette intervention s'explique par la puissance dont dispose la Vierge Marie. En sa qualité de Mère de Dieu, elle dispose de la puissance même de son Fils, non par nature, mais par la vertu de sa prière. Selon la belle expression d'un saint Père, Marie est la toute-puissance suppliante. Dans le plan providentiel,

[1] Scaramelli, *Dir. asc.* n. 449, t. 1, p. 203 : Intendono solamente dire que la Vergine ottiene ajuti efficaci ai suoi divoti, per cui vivono di fatto in grazia, o prestamente vi ritornano quando l'hanno smarritta, et finalmente vi mujono.

elle sert d'intermédiaire entre Dieu et le monde. Saint Fulgence[1] la compare à un pont par lequel Dieu est venu vers les hommes, et les hommes vont à Dieu.

Son intercession doit être merveilleuse, quand elle rappelle au Sauveur tout ce qu'il a voulu, ce qu'il a fait, ce qu'il a souffert pour sauver les âmes et les rendre parfaites; quand elle demande ce qu'il a le plus à cœur, la sainteté, la perfection, pour les âmes qui recourent à elle, l'aiment, l'honorent et se réclament de sa protection pour devenir parfaites.

V. — L'empire qu'elle exerce sur les démons rend l'intervention de la sainte Vierge souveraine contre ces ennemis de notre sanctification. Son nom seul suffit à contenir leur audace et à les mettre en fuite. Toute âme dévote à Marie et désireuse de la perfection peut s'écrier avec saint Jean Damascène : « Vous êtes mon espoir, ô Mère de Dieu, je serai sauvé; vous êtes ma défense, je suis sans crainte. Je poursuivrai et disperserai mes ennemis, ayant pour égide votre protection et votre secours. La dévotion envers vous est une arme de salut que Dieu donne à ceux qu'il veut sauver[2]. »

VI. — Cette dévotion exprime la confiance et l'amour. Toute pénétrée de la grandeur, de la puissance et de la miséricordieuse bonté de la Mère de Dieu, l'âme se sent attirée, ravie, protégée; elle se repose en sécurité sous ce regard maternel et sous cette main invincible. L'amour éclôt sous les rayons de la beauté et de la bonté, et Marie est merveilleusement belle et admirablement bonne. La

[1] *Serm. de nat. Dom.:* Sicut beatissima Virgo pons est per quem Deus ad homines descendit, ita pons est per quem homines ascendunt ad Deum.

[2] *Serm. de Annunt.:* Spem tuam habens, o Deipara, servabor; defensionem tuam possidens, non timeo. Persequar inimicos meos et in fugam convertam, habens ut thoracem protectionem tuam, auxilium tuum. Nam devotum tibi esse est arma quædam salutis, quæ Deus iis dat quos vult salvos fieri.

confiance naît du mélange de la bienveillance et de la puissance, et Marie possède également l'une et l'autre. Deux mots résument tous les titres de Marie à notre foi et à notre affection : elle est Mère de Dieu et elle est notre mère[1].

VII. — Faite de confiance et d'amour, la dévotion envers Marie doit se traduire par la vénération et l'imitation.

Nous devons honorer la divine Mère de Jésus et lui donner dans notre esprit le rang qu'elle occupe dans le plan divin, c'est-à-dire la placer au sommet de toutes les choses créées, et immédiatement après Dieu. Nous n'adorons pas la sainte Vierge, ce qui serait une impiété et une absurdité; mais nous adorons Dieu en elle et nous professons avec saint Thomas d'Aquin[2] que, par sa maternité, elle confine à l'ordre divin et plane par-dessus toutes les autres créatures.

Quelle que soit son élévation, Marie est notre modèle : nous devons l'imiter. Toute proportion gardée, il s'échappe des actes et des leçons de sa vie, qui n'est d'ailleurs que la reproduction la plus fidèle de celle de Jésus-Christ, une grâce d'imitation. Les âmes qui aspirent à la vie parfaite ne sauraient trouver, après le Sauveur, un exemplaire plus achevé. Elles recueilleront de grands avantages de la considération de ses grandeurs et de ses mystères, principalement de sa maternité divine[3], de sa virginité[4], de son immaculée conception[5], de sa vie cachée. En méditant ses

[1] S. Bonavent. *Speculum B. M. V.* : Numquid solius Christi Mater est Maria? Immo certe, quod jucundissimum est, Maria non solum est Mater Christi singularis, sed etiam omnium mater fidelium universalis.

[2] *Sum.* 1 p. q. 25, a. 6, ad 4 : Beata Virgo, ex hoc quod est Mater Dei, habet quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus.

[3] Schram. *Theol. myst.* § 115 : Meditatio privilegii Maternitatis SS. Deiparæ ad proficiendum juvat.

[4] *Id.* § 116 : Meditatio virginitatis B. M. V. ad proficiendum conducit.

[5] *Id.* § 117 : Meditatio immunitatis a peccato B. V. ad proficiendum juvat.

privilèges, sa fidélité, ses mérites, sa puissance et sa gloire, leur dévotion s'enflammera, et, non contentes de recourir à cette divine Mère pour s'avancer dans la perfection, elles subordonneront tous les autres moyens à ce secours, elles espéreront tout et voudront tout obtenir par elle, selon cette parole de saint Bernard[1] : « Dieu a voulu que nous eussions tout par Marie. »

VIII. — Si l'on veut que la dévotion envers la Bienheureuse Vierge ait toute sa vertu pour procurer la perfection, on fera de la perfection la fin même de cette dévotion : on vénérera, on aimera, on invoquera Marie dans le but de devenir parfait; et si l'on attend d'autres biens, si l'on sollicite d'autres grâces, tous ces biens et toutes ces grâces seront subordonnés à cette grâce principale et à ce bien souverain[2].

IX. — Les pratiques en l'honneur de la sainte Vierge dépendent de la dévotion de chacun. Nous n'avons à signaler que celles qui sont en usage dans l'Église.

La plus ancienne et la plus vénérable est la récitation de la Salutation angélique ou *Ave Maria*. Cette prière est tellement entrée dans les habitudes chrétiennes, que ceux-là seuls l'omettent qui ne prient plus. C'est une pratique universelle dans l'Église, de réciter régulièrement trois fois par jour la Salutation angélique au son de la cloche.

Le Rosaire est une pieuse industrie due au zèle de saint Dominique, pour multiplier la récitation de l'*Ave Maria*, et fixer l'esprit dans la méditation des grands mystères chrétiens. On sait qu'il se compose de quinze dizaines

[1] *Serm. in Nat. B. V. de aquæ-ductu*, n. 17 : Mariam hanc veneremur : quia sic est voluntas ejus, qui totum nos habere voluit per Mariam. Hæc, inquam, voluntas ejus est, sed pro nobis.

[2] Scaramelli, *Dir. asc.* n. 485, t. 1, p. 218 : Se brama il Direttore que la divozione di Maria sia al suo penitente vero mezzo per acquistare la salute ovvero la perfezione, abbia cura che tutti gli ossequi ch'egli presta alla Vergine, gl'indirizzi al conseguimento di questo fine.

d'*Ave Maria*, précédée chacune d'un *Pater*, en mémoire de cinq mystères joyeux, de cinq mystères douloureux, et de cinq mystères glorieux de la bienheureuse Vierge Marie. Le Rosaire comprend donc trois parties, qui peuvent se réciter séparément, et dont chacune forme ce que nous appelons un CHAPELET. Les Souverains Pontifes, entre autres Léon X, saint Pie V, Grégoire XIII, Sixte V, et plus particulièrement Léon XIII, ont exalté cette forme de prière, parce qu'elle convient également à tous, et qu'elle applique l'esprit aux principaux mystères du Christianisme.

Les personnes véritablement pieuses récitent tous les jours le chapelet, ou du moins une partie. Nous n'insistons pas sur les avantages de cette pratique. Citons seulement cette réflexion de saint Bernardin de Sienne[1] : « Apprenez de l'Ange à saluer Marie, et voyez le merveilleux profit qui vous en reviendra : toutes les fois que quelqu'un salue la bienheureuse Vierge, elle lui rend son salut. Car c'est une reine d'une exquise politesse que la glorieuse Vierge Marie, et on ne la salue jamais qu'elle ne rende un délicieux salut. Si vous dites dévotement mille *Ave Maria* dans un jour, c'est mille fois que la Vierge bénie vous salue. »

Saint François de Sales[2] termine ses conseils à l'âme dévote en lui traçant une méthode pour réciter pieusement le chapelet : nous y renvoyons le lecteur.

X. — Le SCAPULAIRE est comme la livrée des serviteurs de Marie. La sainte Vierge promit à saint Simon de Stock, fondateur de la Confrérie du Saint-Scapulaire, que celui qui mourrait avec cet habit serait préservé des feux éternels[3];

[1] S. BERN. SEN, t. 4, p. 93 : Disce ergo ab Angelo salutare Mariam. Considera mirificum lucrum; quia cum homo devote salutat Virginem, resalutatur ab illa. Est enim urbanissima Regina gloriosa Virgo Maria, nec potest salutari sine resalutatione miranda. Si mille *Ave Maria* dicis in die devote, millies a Virgine resalutaris.

[2] *Introd. à la vie dév.*, ad fin.

[3] Cf. GUILLAUME DE CONVENTRY, *Scutum Carmelitarum*, 1648.

non sans doute que l'on puisse échapper à l'enfer si l'on meurt en état de péché mortel ; mais, par l'intercession de Notre-Dame du Carmel, les pécheurs qui portent le scapulaire obtiendront et accepteront la grâce de leur conversion, ou bien ils s'en dépouilleront avant de mourir par une infidélité qui consommera leur réprobation.

XI. — C'est une excellente manière d'honorer la Mère de Dieu de communier à toutes ses fêtes, et, toutes les fois que l'on communie, de recevoir comme de sa main la divine Hostie. Il ne faudrait pas tenir ceci pour une pieuse illusion : « Je pose pour premier principe, dit Bossuet[1] dans sa belle théologie sur la sainte Vierge, que Dieu ayant résolu dans l'éternité de nous donner Jésus-Christ par l'entremise de Marie, il ne se contente pas de se servir d'elle comme d'un simple instrument pour ce glorieux ministère ; il ne veut pas qu'elle soit un simple canal d'une telle grâce, mais un instrument volontaire qui contribue à ce grand ouvrage, non seulement par ses excellentes dispositions, mais encore par un mouvement de sa volonté. »

XII. — Le samedi est le jour de la semaine, et le mois de mai le mois de l'année particulièrement consacrés à la très sainte Vierge : les âmes soucieuses de leur perfection ne manquent point de s'en souvenir pour ranimer leur dévotion et leur confiance.

XIII. — Il en est qui récitent tous les jours, ou bien une ou plusieurs fois par semaine, l'Office de la Vierge. Cette pratique est d'autant plus efficace pour exciter la ferveur, que l'on comprend mieux les magnifiques louanges que l'Église dans ses prières adresse à la Mère de Dieu[2].

XIV. — La dévotion aux Saints est aussi un moyen auquel les âmes ont recours pour s'avancer dans la perfection.

[1] 1er *Serm. pour la Nat. de la sainte Vierge*, 3e p.

[2] Faillon, *Vie intérieure de la très sainte Vierge*, d'après M. Olier, t. 2, p. 315.

Les vertus des Saints nous sont un excitant précieux. Ils sont des modèles de perfection plus à notre portée, et en les regardant nous concevons mieux en quoi consiste la perfection, et comment les hommes peuvent la réaliser.

Cela est particulièrement vrai des Saints qui ont été dans les conditions où nous sommes, qui ont eu les mêmes ennemis à combattre, les mêmes épreuves à sanctifier. « Entrez en esprit dans cet auguste temple de la gloire, où règnent avec Dieu tant de bienheureux, dirons-nous avec le grave Bourdaloue[1]. Vous y verrez des Saints qui ont tenu dans le monde les mêmes rangs que vous y tenez aujourd'hui; qui se sont trouvés dans les mêmes engagements, dans les mêmes affaires, dans les mêmes emplois; et qui, non seulement s'y sont sanctifiés, mais, ce que je vous prie de bien remarquer, qui s'en sont servis pour se sanctifier... Dieu a fait des Saints de tous les caractères, autant que la diversité des conditions, des complexions, des génies, des talents, des inclinations l'exigeait pour la perfection et la sanctification de l'univers. C'est dans cette vue qu'il en a choisi de pauvres et de riches, d'ignorants et de savants, de forts et de faibles, dans le mariage et dans le célibat, dans la robe et dans l'épée, dans le commerce du monde et dans la retraite; qu'il a pris plaisir à former les plus grands Saints dans les mêmes états où la sainteté paraît avoir plus de difficultés à vaincre... Pourquoi? Non seulement afin qu'il n'y eût personne dans le monde qui ait droit d'imputer à sa profession les relâchements de sa vie, mais afin qu'il n'y eût personne à qui sa profession même ne présentât un portrait vivant de la sainteté qui lui est propre. »

XV. — De leur côté les Saints ressentent un ardent désir de notre perfection. Dans la pleine lumière qui les

[1] *Serm. sur la sainteté*, t. 1, p. 339-342.

inonde, ils voient que tout est mensonge et vanité, hormis sauver son âme, la reposer en Dieu, la remplir de Dieu; que là est en même temps et la gloire du Créateur et la béatitude des créatures. L'amour qui les transporte pour Dieu, la bienveillance qu'ils donnent à leurs frères leur font souhaiter que tous travaillent de concert à réaliser cette perfection.

Ils ne se bornent pas au désir : ils s'entremettent pour concourir à ce grand dessein. Ils prêtent l'oreille aux supplications de la terre, et ils les appuient auprès de Dieu de tout leur pouvoir, particulièrement en faveur de ceux qui aspirent à marcher sur leurs traces.

XVI. — La dévotion envers les Saints se témoigne par la prière, par la vénération, par l'imitation.

Il faut invoquer les Saints avec foi et persévérance, les conjurant de s'intéresser à notre perfection.

Il faut les honorer par notre zèle à célébrer leurs vertus, à étendre leur culte, à procurer leur exaltation et leur louange. Ce culte est agréable à Dieu, parce que c'est lui que l'on honore dans ses serviteurs, et il accorde plus largement ses grâces à ceux qui lui rendent gloire dans ses élus.

Enfin la vraie dévotion s'attache principalement à imiter les Saints. Il y a une sorte d'indécence à se répandre en sympathie, en admiration, en louanges pour ces amis de Dieu, quand par sa vie on les contredit et l'on offense le Dieu qu'ils aiment et bénissent.

XVII. — Parmi les Bienheureux, il en est qui méritent particulièrement notre confiance et nos hommages.

La piété catholique place immédiatement après la Bienheureuse Vierge son époux saint Joseph, à raison de sa glorieuse mission, de ses prérogatives de grâce, de sa fidélité singulière, de sa gloire insigne et de sa haute puissance.

Dieu veut que nous honorions d'un culte spécial les patrons particuliers dont on a reçu les noms au baptême, ceux des paroisses, des communautés, et en général les Saints qui ont vécu et se sont sanctifiés dans les lieux où nous sommes.

Enfin chacun a ses préférences, qui se justifient par l'attrait qu'il éprouve et par les grâces qu'il obtient.

XVIII. — Le moyen d'exciter et d'entretenir la dévotion confiante envers les Saints est la lecture habituelle de leurs vies et de leurs ouvrages. On trouvait autrefois dans les familles chrétiennes, à côté de la BIBLE et de l'IMITATION DE JÉSUS-CHRIST, les VIES DES SAINTS; on les lisait dans les longues soirées d'hiver, et principalement le dimanche. Aujourd'hui le journal et le livre profane, souvent le roman léger et immoral remplacent ces livres pieux, qui apprenaient la vraie science, découvraient les vrais biens, donnaient les vraies consolations. Puissent les traditions et les habitudes de foi reprendre leur cours au foyer domestique, afin que Dieu soit plus connu, aimé et servi, que les âmes, toutes pleines du sentiment de leur destinée, gardent la foi, l'espérance et l'amour des biens éternels!

CONCLUSION

Nous touchons au terme.

Notre dessein a été d'exposer cette partie de la théologie sacrée qui montre à l'homme sa fin et sa voie, qui lui apprend comment il se peut achever et parfaire lui-même par la rencontre de l'objet unique et nécessaire de sa destinée, qui est Dieu : la science de la spiritualité, en un mot.

Ce mot désigne et résume tout un monde. Il exprime la partie noble et invisible de l'homme qu'il s'agit de perfectionner, et aussi la source divine de la vie qui, du sein de Dieu, de l'Esprit-Saint, l'amour substantiel de l'adorable Trinité, s'épanche sur les âmes pour les soumettre à la raison et les remplir de Dieu.

Là est la perfection de l'homme, et dans sa perfection est son salut.

Notre premier soin a été de définir la perfection et de la distinguer des notions fausses ou incomplètes, d'indiquer l'étendue qu'elle embrasse, son point de départ, ses progrès, son caractère obligatoire.

Nous avons ensuite décrit les obstacles qu'elle rencontre en nous et hors de nous, dans la triple tentation suscitée par la concupiscence, le monde et Satan.

Enfin nous avons proposé les moyens tant intérieurs qu'extérieurs qui facilitent la pratique de la perfection.

Toute la théologie ascétique est dans ces trois énoncés :

LA PERFECTION,

LES OBSTACLES,

LES MOYENS.

Nous n'avons envisagé dans le présent ouvrage que les voies communes, le travail de l'ascète, qui, secondé de la grâce divine, combat et triomphe par la fidèle observation des préceptes et des conseils. Les voies extraordinaires, où l'action de Dieu éclate au dehors sous une forme miraculeuse et tend à réduire au dedans l'âme à une heureuse passivité, sont l'objet de la Mystique. Nous avons déjà traité ce sujet avec l'ampleur et les détails que comportent ces difficiles matières.

Dans l'Ascétique, nous avons visé à être plus succinct, nous tenant dans le cadre général de la doctrine et des principes, et laissant à des traités spéciaux les développements faciles et les applications particulières. Nous avons cependant, croyons-nous, suffisamment abordé les détails pour rendre intelligibles et pratiques les règles et les conseils qui découlent de la doctrine.

Avons-nous atteint le but en restant dans la mesure? Avons-nous été à la fois assez doctrinal, pour parler de la sorte, et assez pratique, ne manquant ni à la sobriété ni à la clarté?

Le lecteur en décidera.

Rappelons, en terminant, une double observation de la plus haute importance.

La première est que l'étude et la science de la spiritualité ne dispensent pas des lois de la direction. Notre-

Seigneur impose à tous cette loi, pour prévenir les illusions de l'esprit et réduire souverainement la volonté au bon vouloir divin. Aussi voit-on dans l'Église de Dieu, qui est le champ du salut, ce phénomène capable, en effet, d'étonner la sagesse mondaine, d'hommes devenus des maîtres dans l'art de conduire et soumettant humblement leur propre conduite à d'autres guides qu'eux-mêmes.

A plus forte raison doit-il en être ainsi des simples fidèles, qui n'ont reçu ni la mission ni la grâce de gouverner.

Avec cette humble soumission et ce dépouillement de son propre esprit, tout profite à l'âme soucieuse de la perfection et du salut; et, sous un directeur sage et obéi, aucune autre lecture ne lui saurait être plus profitable que celle qui lui montre le but final à atteindre, les obstacles à surmonter et les moyens à mettre en œuvre.

Le second point qu'il est utile de rappeler, c'est combien est nécessaire aux directeurs des âmes l'alliance de l'étude et de l'expérience, de la science des règles et de leur application. La théorie et la pratique sont l'une à l'autre comme deux réflecteurs qui se renvoient leur lumière, et, en se la renvoyant, la multiplient.

Pour les uns et pour les autres, pour les maîtres et pour ceux qu'ils conduisent, la source suprême de l'illumination intérieure, de l'intelligence et du discernement, est dans l'oraison, dans la méditation humble et amoureuse des vérités saintes, des préceptes et des conseils divins.

C'est pourquoi, à tous ceux qui liront ces pages, nous adresserons, après nous l'être adressée à nous-même, l'exhortation de saint Paul à son disciple Timothée[1] : « Mé-

[1] *I Tim.* IV, 15 : Hæc meditare, in his esto, ut profectus tuus manifestus sit omnibus.

ditez ces choses, soyez-y tout entier, afin que votre progrès apparaisse à tous. »

Nous découvrons le but, nous apercevons les obstacles, nous avons devant nous les moyens : déployons nos voiles, tournons les écueils, luttons contre les flots; et, regardant aux signes du ciel, cédant à tous les vents favorables, ramant sans cesse, dirigeons hardiment et sûrement notre nacelle au port.

Que Dieu et le Sauveur Jésus nous soient en aide, avec la Bienheureuse Vierge Marie et tous les Saints!

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

BREF DU PAPE LÉON XIII A L'AUTEUR V
LETTRES D'APPROBATION IX
PRÉFACE XIII

PRÉLIMINAIRES

CHAPITRE I

I. L'Ascétique fait partie de la théologie sacrée 1
II. Elle se distingue de la Mystique. 2
III. Son importance. 3
IV. Division des matières. 4

I. — DE LA PERFECTION CHRÉTIENNE

1° LES FAUSSES NOTIONS

CHAPITRE II

I. Erreurs accréditées par le monde touchant la perfection. . . 5
II. La perfection ne consiste pas dans des prières vocales et des observances extérieures, ... 6
III. Ni dans les pénitences corporelles, ... 7
IV. Ni à suivre les tendances du caractère et du tempérament. . 7
V. Ni à vivre dans la peur et l'inquiétude, ... 8
VI. Ni à avoir des révélations et à faire des miracles. 8
VII. Résumé des fausses dévotions par saint François de Sales. . . 8

2° LES DEUX TERMES DE LA PERFECTION : L'AME ET DIEU

CHAPITRE III

I. Signification étymologique et réelle du mot de perfection. . . 10
II. La perfection s'opère par la rencontre de Dieu et de l'âme. 11
III. L'âme n'est pas tout l'homme 11
IV. Elle n'a rien de corporel 12
V. Elle n'est ni l'esprit, ni la raison, ni la sensibilité. 12
VI. L'âme est ce qui en nous regarde Dieu et les choses éternelles. 13
VII. Beauté de l'âme tournée vers Dieu. 14
VIII. Sa tristesse loin de Dieu. 15

Pages.

IX. Dieu nous est ici-bas presque inconnu. 15
X. Dieu recherche l'âme plus que l'âme ne recherche Dieu. . . 16
XI. Harmonies entre Dieu et l'âme 16

3° L'ESSENCE DE LA PERFECTION

CHAPITRE IV

I. La perfection suppose l'état de grâce 20
II. Don réciproque de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu par la charité. 20
III. La charité forme l'essence de la perfection. 21
IV. Les trois aspects de la charité. 22
V. La perfection ne consiste pas dans l'état de grâce ni dans quelques actes rares de la charité 23
VI. Elle consiste dans la charité active, prompte, ardente . . . 24
VII. Elle ne diffère pas de la dévotion telle que la définissent saint François de Sales et saint Thomas d'Aquin 25
VIII. La part des vertus différentes de la charité dans l'œuvre de la perfection. 26
IX. Admirable loi de la Providence qui mène les êtres à la perfection par l'amour 28

4° L'ÉTENDUE DE LA PERFECTION

CHAPITRE V

I. La perfection, de même que la charité, embrasse l'amour de Dieu comme terme premier et final, l'amour du prochain comme objet subordonné et secondaire 29
II. Les deux degrés de la charité : le précepte et le conseil. . . 30
III. La perfection exige l'observation des préceptes graves et exclut le péché mortel 31
IV. Elle est incompatible avec l'habitude systématique et préméditée du péché véniel. 31
V. Les conseils font partie de la perfection comme moyens. . . . 32
VI. Danger de s'en tenir au strict suffisant et difficulté de distinguer l'imperfection du péché. 35
VII. La perfection de ce monde ne va pas jusqu'à aimer Dieu sans défaillance. — Erreurs des faux mystiques à ce sujet. . . 36
VIII. Notion définitive de la perfection. 37

5° LES TROIS ÉTAPES DE LA PERFECTION

CHAPITRE VI

I. Les trois phases successives 39
II. La voie purgative. 42
III. La voie illuminative. 42
IV. La voie unitive. 43
V. Cette marche n'est pas toujours uniforme. 44
VI. Chaque étape se caractérise par l'état prédominant de l'âme. . 45

Pages.

6° LA PRATIQUE DE LA PERFECTION

1. — L'État de perfection.

1. — DE LA PROFESSION RELIGIEUSE

CHAPITRE VII

I. Les deux formes de la vie chrétienne : la perfection commune et l'état de perfection 47
II. L'état de perfection s'entend de l'engagement de tendre à la perfection ou de l'obligation d'exercer la perfection acquise. 48
III. Il embrasse les préceptes et les conseils, mais son caractère propre se prend de la pratique obligatoire des conseils. . . 49
IV. Les religieux sont dans l'état de perfection dans ce sens qu'ils contractent l'obligation de devenir parfaits. 50
V. Gravité de cette obligation. 52
VI. La règle ne s'impose pas ordinairement sous peine de péché. 52
VII. Il est rare néanmoins qu'on la viole sans péché véniel. . . . 53
VIII. Les cas où ces transgressions sont mortelles 54
IX. Les supérieurs qui laissent s'introduire l'habitude de manquer aux règles pèchent mortellement. 54

2. — DU SACERDOCE

CHAPITRE VIII

I. Les évêques sont dans l'état de perfection, et d'une perfection acquise qu'ils doivent exercer. 56
II. La perfection acquise est nécessaire aussi aux prêtres séculiers pour remplir dignement leurs fonctions. 57
III. Ils ne sont pas néanmoins dans l'état de perfection 58
IV. De sa nature, le sacerdoce est un état plus parfait que la profession religieuse. 60
V. Les difficultés du ministère pastoral requièrent une vertu spéciale. 60
VI. Les ministres inférieurs sont tenus à la perfection, quoiqu'ils ne soient pas dans un état de perfection. 61

2. — La perfection commune.

CHAPITRE IX

I. La perfection convient à tous. 63
II. Elle est recommandée à tous, dans l'ancienne et la nouvelle Loi 64
III. Déclarations de Notre-Seigneur et des apôtres. 65
IV. Témoignages de la tradition chrétienne. 66
V. Cette recommandation constitue-t-elle une obligation grave? — Opinions diverses. 69
VI. Principe de solution. 70
VII. Danger que fait courir à l'âme la négligence des choses de la perfection. 71
VIII. Le mépris de la perfection emporte péché mortel. 72
IX. Pour assurer le salut, il faut viser plus haut. 72

Pages.

II. — OBSTACLES A LA PERFECTION

1° LA TENTATION

CHAPITRE X

I. Énonce général des obstacles 74
II. La tentation et ses degrés. 75
III. La délectation volontaire commence la chute intérieure . . . 76
IV. Le consentement la consomme. 76
V. Fréquence et amertume des tentations 77
VI. Il ne faut point les désirer. 77
VII. On peut demander d'en être délivré. 78
VIII. Raison et avantages de la tentation : elle est la condition de la vie présente 78
IX. Elle active le travail de la vertu. 79
X. Elle expie le péché. 80
XI. Elle prouve la fidélité et en est la récompense. 80
XII. L'homme s'y réhabilite 80
XIII. Les petites et les grandes tentations. 81
XIV. Liaison entre les unes et les autres. 82
XV. Difficulté et mérite de la résistance assidue aux tentations légères. 83
XVI. Manière de les combattre 84
XVII. Conduite à suivre dans les grandes. 85
XVIII. Ouverture et sincérité avec le directeur. 87
XIX. Deux principes pour reconnaître si l'on a résisté ou cédé aux tentations 87

2° DE LA CONCUPISCENCE

1. — De la concupiscence en général.

CHAPITRE XI

I. La concupiscence première source des tentations 90
II. Sa notion 90
III. Elle comprend toutes les passions. 91
IV. Énumération et généalogie des passions 92
V. Elles ne sont point mauvaises en soi. 96
VI. Même quand elles sont désordonnées, elles ne deviennent formellement péché que par l'assentiment de la volonté. . . . 97
VII. Dans le langage de l'Écriture et des docteurs, la concupiscence se prend comme foyer de péché 97
VIII. Elle naît de l'amour désordonné de soi. 99
IX. Elle est le fruit du péché originel. 99
X. La lutte contre la concupiscence est le principal travail de la perfection 100

Pages.

2. — Les diverses concupiscences.

1. — L'ORGUEIL

CHAPITRE XII

I. Les trois formes de la concupiscence 101
II. Notion et applications diverses de l'orgueil 103
III. Ses douze degrés. 104
IV. Adam tomba par orgueil, et nous a transmis son infirmité. . 106
V. De sa nature, ce péché est le plus grand de tous. 108
VI. Il est la source de tous les péchés 108
VII. Il est le plus grand obstacle à la perfection 109
VIII. Le premier remède est la méditation du néant de la créature et de la grandeur de Dieu. 111
IX. Un autre est de considérer combien ce vice est odieux aux hommes 112
X. Châtiments de l'orgueil : la folie et l'incontinence. 212
XI. Il supprime la grâce. 113
XII. Le remède le plus efficace est la prière. 114

2. — LA SENSUALITÉ

CHAPITRE XIII

I. Définition de la sensualité 115
II. Elle réside dans les cinq sens. 116
III. Le corps en est le siège, mais c'est l'âme qui la ressent. . . 118
IV. De ces délectations, les unes sont légitimes, les autres désordonnées 118
V. Difficulté d'observer la limite qui sépare les unes des autres. 119
VI. Depuis la chute originelle, l'homme est soumis à la tyrannie des sens. 120
VII. Toutes les énergies de l'instinct tendent à se concentrer autour de deux fonctions animales. 122
VIII. L'empire sur ses instincts sensuels ennoblit l'homme, la servitude le déshonore. 123
IX. La vie de la chair est l'inverse de la perfection. 124
X. Parallèle entre l'orgueil et la sensualité. 125
XI. La première précaution contre la chair est de savoir s'abstenir de ce qui est permis. 126
XII. La seconde est de se durcir à la souffrance 128
XIII. L'étude est aussi un préservatif naturel 129
XIV. Remèdes tirés de la foi : la pensée de l'enfer et du purgatoire, 129
XV. La méditation de la passion du Sauveur, ... 130
XVI. La prière 131

3. — LES RICHESSES

CHAPITRE XIV

I. Ce qu'il faut entendre par les richesses 133
II. Elles ne sont pas mauvaises en elles-mêmes. 133
III. Elles servent d'appât à l'orgueil et à la sensualité. 134

Pages.

IV. L'attache aux biens temporels pour eux-mêmes. 134
V. La possession des richesses n'est pas la négation formelle de la vie parfaite. 136
VI. Elle devient néanmoins une occasion très pressante d'oublier Dieu. 137
VII. Remèdes : méditer le danger pour la perfection et le salut, . 139
VIII. La fragilité de ces biens, ... 139
IX. Les paroles et les exemples de Jésus-Christ et des saints. . . 140

3° LE MONDE

CHAPITRE XV

I. De quel monde il s'agit. 142
II. Ne pas confondre le monde avec les pécheurs. 143
III. Son incurable malice 143
IV. Il est la négation de la vie parfaite. 144
V. Ses maximes. 144
VI. Ses œuvres. 146
VII. Ses railleries et ses persécutions. 147
VIII. Difficulté et manière d'échapper à son influence. 148
IX. Réprobation du monde par l'Écriture, ... 149
X. Et par la tradition 151
XI. Précautions et remèdes 152
XII. Conduite du chrétien vis-à-vis du monde 153

4° LE DÉMON

CHAPITRE XVI

I. Le démon et les noms divers par lesquels il est qualifié dans l'Écriture. 155
II. Ce nom a un sens collectif et désigne la multitude des anges rebelles. 156
III. Ces esprits déchus sont organisés entre eux pour le mal sous un chef qui leur commande et les inspire. 156
IV. Il est probable que chaque homme a son démon tentateur . . 158
V. Outre le chef principal, la bande maudite a des chefs subalternes; leurs fonctions 159
VI. Mobiles qui poussent les démons à tenter. 159
VII. Leur rage s'exerce surtout contre les serviteurs de Dieu. . . 161
VIII. Mécanisme de la tentation diabolique. 163
IX. Les démons voient-ils nos pensées et les mouvements intimes de la volonté? 165
X. Interviennent-ils dans toutes nos tentations? 166
XI. Pourquoi Dieu permet à Satan de nous tenter. 167
XII. Remèdes et préservatifs contre ses violences. 170

Pages.

III. — MOYENS DE PERFECTION

MOYENS INTÉRIEURS

PREMIER MOYEN : LE DÉSIR DE LA PERFECTION

CHAPITRE XVII

I. Énoncé des divers moyens. 173
II. Les moyens intérieurs. 174
III. Premier moyen intérieur : le désir de la perfection. — Il est la condition indispensable de la perfection. 174
IV. Il est un moyen proprement dit 175
V. Il n'est pas nécessaire que ce désir soit sensible. 176
VI. Il doit être surnaturel, ... 177
VII. Prédominant, ... 177
VIII. Constant et croissant. 178
IX. Moyens de l'exciter 178

SECOND MOYEN : LA CONNAISSANCE DE SOI-MÊME

1° — Point de vue général.

CHAPITRE XVIII

I. La connaissance de soi-même conduisant à la connaissance de Dieu est une des premières règles de la sagesse humaine et chrétienne. 181
II. Cette connaissance est une condition nécessaire pour assurer le travail de la perfection, ... 182
III. Pour produire le renoncement, ... 183
IV. Et prévenir les suites funestes de l'irréflexion. 183
V. Elle devient un moyen très efficace de perfection en contenant les mouvements des passions, ... 184
VI. En produisant l'humilité, ... 184
VII. En mettant l'âme en face de Dieu. 184
VIII. Difficultés que rencontre l'étude de soi-même dans la prédominance des sens, ... 185
IX. Dans la complication des mouvements intimes et leurs anomalies, ... 185
X. Dans les illusions volontaires et involontaires. 186
XI. Moyens d'arriver à la connaissance de soi-même : le recueillement, ... 187
XII. Et la prière. 188

2° — Le défaut dominant.

CHAPITRE XIX

I. L'étude de nous-mêmes doit porter sur le défaut dominant et sur l'attrait dominant. 189
II. En quoi consiste le défaut dominant? 190
III. Nous avons tous une passion dominante. 191

Pages.

IV. Son premier principe générateur : le tempérament; sa notion et ses espèces 191
V. Le tempérament phlegmatique. 193
VI. Le tempérament sanguin 194
VII. Le tempérament bilieux. 195
VIII. Le tempérament mélancolique 195
IX. Le tempérament nerveux 196
X. Le tempérament musculaire. 197
XI. Ces divers éléments se mêlent et se tempèrent. 198
XII. Influences pour le bien et pour le mal qui résultent de la complexion physique 198
XIII. Second principe du défaut dominant : l'habitude. 199
XIV. L'hérédité serait-elle un troisième principe? 200
XV. Ces influences laissent-elles subsister la liberté et la responsabilité morale? 200
XVI. Nécessité de découvrir et de combattre la passion dominante. 201
XVII. Moyens de la reconnaître 203
XVIII. Lutte contre la passion dominante; conditions qu'elle requiert. 204
XIX. Le moyen direct de la réduire est l'examen particulier. . . . 205
XX. Qualités de l'examen de conscience et de l'examen particulier. 207

3° — L'attrait dominant.

CHAPITRE XX

I. Il y a en nous un attrait pour le bien 208
II. Il procède de la nature et de la grâce 209
III. L'attrait naturel. 209
IV. L'attrait divin. 211
V. Importance de bien saisir l'un et l'autre 211
VI. Moyens pour reconnaître chacun en particulier 213
VII. Développement de l'attrait naturel et précautions pour le rendre méritoire. 214
VIII. Comment se fortifie l'attrait surnaturel. 215
IX. Résumé de ce qui concerne le second moyen intérieur de perfection, la connaissance de nous-mêmes. 217

TROISIÈME MOYEN : L'UNION A DIEU

I. — LA PRIÈRE

1° — DE LA PRIÈRE EN GÉNÉRAL

CHAPITRE XXI

I. Divers points de vue dans l'union à Dieu : la prière et la présence de Dieu. 218
II. Définition de la prière. 219
III. Sa nécessité pour la perfection. 220
IV. Paroles et exemples de Notre-Seigneur 221
V. Enseignement des Apôtres et des Docteurs 222
VI. Pratique des saints et conduite des âmes. 222

Pages.
VII. Puissance de la prière d'après les promesses du Sauveur. . . 223
VIII. Efficacité particulière par rapport à la perfection. 224
IX. Ne pas se lasser de demander ce bien suprême 224

2° — LES DIFFICULTÉS DE LA PRIÈRE

1. — LES DISTRACTIONS

CHAPITRE XXII

I. En quoi consistent les distractions 226
II. Leurs sources du côté de l'esprit 227
III. Les causes qui tiennent au cœur. 228
IV. La part du démon. 228
V. Les distractions sont volontaires ou involontaires 229
VI. Moyens de remédier aux unes et aux autres. 230

2. — LES SÉCHERESSES

CHAPITRE XXIII

I. Notion de ces épreuves 232
II. Tantôt elles affectent l'esprit et tantôt le cœur. 232
III. La forme la plus désolante est celle où Dieu semble s'être retiré de l'âme 233
IV. Périls et bénéfices de ces états. 234
V. Les causes volontaires de l'esprit et du cœur 235
VI. Celles qui proviennent de la fatigue du corps et des occupations excessives. 237
VII. L'intervention du démon 238
VIII. La part de Dieu 239
IX. Les sécheresses n'empêchent pas la prière 240
X. Il faut supprimer les causes volontaires. 241
XI. Le désir d'être délivré est permis, mais il est plus parfait de soutenir courageusement les aridités. 241
XII. Qu'y a-t-il à faire quand on aspire à la délivrance? 242
XIII. Conduite à tenir pour supporter avec fruit. 246
XIV. Dispositions intérieures qui rendent ces épreuves profitables. 247

3° — LES SUAVITÉS

CHAPITRE XXIV

I. Il s'agit principalement des suavités sensibles. 249
II. En quoi elles consistent. 250
III. Leurs causes : Dieu, la nature, le démon. 251
IV. Les marques auxquelles se reconnaît leur provenance 251
V. Utilité de ces consolations. 253
VI. Dangers auxquels elles exposent. 255
VII. Il vaut mieux ne pas les désirer. 255
VIII. Conduite à tenir quand elles sont données ou retirées à l'âme. 256
IX. Sûreté de la vie de foi. 257

Pages.

4° — LES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE PRIÈRE

1. — LA PRIÈRE VOCALE

CHAPITRE XXV

I. La prière est vocale ou mentale 260
II. De la prière vocale. 260
III. Elle est publique ou privée 261
IV. La nécessité de la prière vocale privée. 261
V. Ses effets. 262
VI. Les formules qui lui conviennent. 263
VII. L'attention qu'elle réclame 264
VIII. Relativement à la durée, ne pas confondre la prière longue avec la prière verbeuse 266
IX. La prière articulée n'est pas possible sans interruption. . . . 267
X. Il convient de proportionner le nombre et la longueur des formules au degré de dévotion intérieure du sujet qui prie. . 269

2. — L'ORAISON MENTALE

1. — Sa notion.

CHAPITRE XXVI

I. Importance et division des matières 271
II. L'oraison commune et active 272
III. Ses deux éléments : la méditation et l'oraison proprement dite 273
IV. La méditation, premier élément de la prière mentale. . . . 273
V. Elle n'a d'autre objet que d'allumer l'oraison. 274
VI. Elle suppose ordinairement deux regards successifs : l'un sur le bien désirable, l'autre sur l'âme elle-même. 275
VII. L'oraison proprement dite est l'élément constitutif de la prière mentale 276
VIII. Il faut introduire l'oraison dans la méditation elle-même. . 277
IX. Quand le cœur est pris par les affections, il convient de suspendre les considérations de l'esprit 278
X. Est-il bon d'user de paroles sensibles dans ce colloque de l'âme avec Dieu? 280

2. — Son excellence.

CHAPITRE XXVII

I. L'oraison est moralement nécessaire pour atteindre à la perfection, soit qu'on la considère comme prière en général, . 282
II. Soit en particulier comme méditation, ... 284
III. Et comme oraison proprement dite 285
IV. Cette nécessité cependant n'est pas la même pour tous . . . 285
V. Efficacité souveraine de l'oraison mentale pour rendre parfait. 288

Pages.

3. — La pratique de l'oraison.

1. — *Les préliminaires.*

CHAPITRE XXVIII

I. Deux sortes de préparation : l'une éloignée, l'autre prochaine. 290
II. La ferme résolution de ne jamais abandonner l'oraison est, selon sainte Thérèse, la première disposition nécessaire. . . 291
III. L'oraison requiert comme disposition habituelle : le dégagement du péché, ... 292
IV. La mortification des passions, ... 292
V. Le recueillement de l'esprit 293
VI. La préparation spéciale exige d'abord que l'on prévoie, dès la veille, le sujet de la méditation 293
VII. La préparation immédiate comprend : la présence de Dieu et l'union à Notre-Seigneur 294
VIII. L'invocation 297
IX. La composition du lieu 299
X. Ces préliminaires sont destinés à aider la liberté intérieure, et non à la restreindre. 303

2. — *L'oraison elle-même.*

CHAPITRE XXIX

I. Les deux opérations de l'oraison. 304
II. Les considérations et les diverses manières de les faire . . 304
III. Les affections et leurs variétés. 307
IV. Elles se résument dans l'adhésion de l'âme à Dieu. 308
V. Résumé succinct du travail de l'oraison. 309

3. — *La conclusion.*

CHAPITRE XXX

I. La fin de l'oraison 311
II. Les résolutions. 312
III. Qualités qu'elles doivent avoir. 313
IV. Actes par lesquels il convient de terminer l'oraison 314
V. Bouquet spirituel 315
VI. Comment il faut passer de l'oraison aux occupations ordinaires. 316

4. — Le sujet de l'oraison.

CHAPITRE XXXI

I. Le sujet des considérations est un élément indispensable de l'oraison. 318
II. Il faut le prévoir et le préparer dès la veille 318
III. Il doit être simple et pas trop abondant. 319
IV. Il doit convenir aux nécessités, aux devoirs et à l'attrait de chacun. 320
V. Matière de ces considérations 320
VI. L'objet principal qui domine dans tous les sujets doit être Notre-Seigneur. 321

Pages.

5. — Les conditions extrinsèques de l'oraison.

CHAPITRE XXXII

I. De quelles conditions il s'agit. 322
II. Il faut fixer un temps précis pour s'appliquer à l'oraison. . . 322
III. Les moments favorables. 323
IV. Le lieu qui convient à la prière. 324
V. La durée doit être déterminée 325
VI. Quelle en est la mesure? 326
VII. L'attitude du corps pendant l'oraison peut être diverse. . . 328
VIII. Les postures qui conviennent moins 329
IX. Règles communes à cet égard 329
X. Éviter également la préoccupation et la négligence 331

II. — LA PRÉSENCE DE DIEU

CHAPITRE XXXIII

I. L'exercice de la présence de Dieu suppose deux opérations : l'une de l'esprit, l'autre du cœur. 333
II. Vertu exceptionnelle de cette pratique affirmée dans l'Écriture. 334
III. Elle s'explique par la facilité qu'elle apporte à la prière, . 335
IV. Par l'horreur qu'elle inspire pour le péché, ... 335
V. Par l'activité qu'elle donne pour acquérir les vertus et céder à la grâce 336
VI. Considérée en elle-même, elle ne se distingue pas de la perfection. 337
VII. L'exercice de la présence de Dieu par l'imagination 338
VIII. Erreur des faux mystiques qui tiennent pour une imperfection de s'arrêter à considérer l'humanité de Notre-Seigneur. . 340
IX. La pratique par la foi qui adore Dieu présent dans la nature, 340
X. Et présent en l'âme par la grâce. 341
XI. Premier moyen pour se tenir et se ramener devant Dieu : la solitude extérieure et intérieure 341
XII. Second moyen : le spectacle et l'usage des créatures. . . . 342
XIII. Manière de se servir des sens pour s'élever à Dieu. 343
XIV. Autres moyens : les signes conventionnels, ... 346
XV. Les intentions surnaturelles dans les actions communes, . . . 346
XVI. Les oraisons jaculatoires 347
XVII. Sans s'astreindre à aucune formule déterminée, il en est que l'on peut préférer. 349
XVIII. Éviter la contention d'esprit 350

MOYENS EXTÉRIEURS

PREMIER MOYEN : LA DIRECTION SPIRITUELLE

1° — Nécessité d'un directeur.

CHAPITRE XXXIV

I. Énumération des moyens extérieurs 351
II. Le premier est la direction spirituelle : le directeur et le confesseur. 352

Pages.

III. Divers points de vue à examiner sur la question de la direction. 354
IV. La nécessité du directeur tirée de la pratique universelle, . . 354
V. Proclamée par les saints docteurs, ... 355
VI. Sanctionnée par l'Église, ... 358
VII. Basée sur la nature de l'Église, qui procède par voie d'autorité, ... 359
VIII. Et sur notre impuissance à nous conduire nous mêmes. . . 359
IX. Le manque de directeurs est cause que beaucoup d'âmes se perdent 361
X. Cependant Dieu ne manque jamais à la bonne volonté. . . . 362

2° — Choix d'un directeur.

CHAPITRE XXXV

I. Importance de ce choix. 364
II. Différentes manières de le faire 365
III. Les qualités que l'on recherche dans un directeur. 365
IV. Il faut encore la sympathie 366
V. Ne serait-il pas préférable que chaque fidèle s'adressât à son pasteur? 367

3° — Les rapports avec le directeur.

CHAPITRE XXXVI

I. Dans quelles dispositions il faut traiter avec le directeur. . . 369
II. Le respect inspiré par la foi. 369
III. L'ouverture de l'âme 370
IV. Vigilance pour ne rien mêler d'humain. 371
V. Le lieu et le mode de ces confidences. 372
VI. Il ne faut rien cacher de ce qui intéresse la conscience, soit dans le passé, soit dans le présent. 373
VII. La docilité, condition absolument indispensable. 374
VIII. La constance, dernière disposition nécessaire. 375
IX. Inconvénients et dangers de l'inconstance. 376
X. Les cas où il serait bon de changer de directeur 377

4° — Qualités d'un directeur.

1. — *La science.*

CHAPITRE XXXVII

I. Les quatre conditions d'une sage direction : la science, la piété, le zèle et le discernement des esprits. 379
II. Nécessité de la science 380
III. La science compétente. 381
IV. La science éminente. 382
V. L'expérience complète la science 382
VI. Sans la doctrine, la pratique ne peut servir de règle. 383

Pages.

2. — *La piété.*

CHAPITRE XXXVIII

I. La piété envers Dieu 385
II. Elle se révèle dans un directeur par le soin qu'il prend de sa sanctification personnelle 386
III. Elle lui inspire sympathie et dévouement pour les âmes. . . 387
IV. Le directeur dépourvu de piété expose son salut 388
V. Son action du moins cesse d'être surnaturelle. 389
VI. Il ne sanctifie pas les âmes, et il peut les perdre. 391
VII. Ministère fécond d'un directeur pieux. 393
VIII. Ses progrès dans la perfection. 394

3. — *Le zèle.*

CHAPITRE XXXIX

I. Le zèle est nécessaire au directeur. 396
II. Qualités du zèle : il doit être pur de toute intention humaine et désordonnée 397
III. Les signes de l'intention pure 399
IV. Les motifs surnaturels. 399
V. Le zèle doit être éclairé. 399
VI. Il doit être patient 400
VII. La patience n'exclut pas la fermeté. 401

4. — *Le discernement des esprits.*

CHAPITRE XL

I. Nécessité et importance du discernement des esprits. 403
II. Ce qu'il faut entendre par esprit. 404
III. Les trois esprits qui meuvent l'homme 405
IV. Leurs diverses manières de se manifester. 406
V. Il est rare que l'on puisse juger avec certitude. 406
VI. La source divine du discernement 409
VII. Dieu l'accorde à qui il veut et dans la mesure qui lui plaît. . 410
VIII. La source humaine : par ce côté le discernement des esprits devient un art 411
IX. Les deux éléments de l'art : la théorie et la pratique. 412
X. Les signes de l'esprit de Dieu 414
XI. Notes de l'esprit diabolique. 415
XII. Caractères de l'esprit humain 416

SECOND MOYEN EXTÉRIEUR : RÈGLEMENT DE VIE

CHAPITRE XLI

I. Utilité d'un règlement particulier, ... 417
II. Même dans la vie religieuse. 418
III. Il est absolument nécessaire aux prêtres séculiers. 418
IV. Les personnes qui vivent dans le siècle en ont aussi besoin. . 419

Pages.
V. Tout doit y être subordonné aux devoirs d'état. 420
VI. Une fois ce règlement arrêté, il faut s'y tenir. 422
VII. Il doit être concerté avec le directeur. 422

TROISIÈME MOYEN EXTÉRIEUR : LES AUSTÉRITÉS

CHAPITRE XLII

I. Notion des austérités. 423
II. Elles témoignent de la bonne volonté. 424
III. Elles matent la chair. 424
IV. Elles associent au divin Crucifié 424
V. Danger d'exténuer le corps 425
VI. Est-il permis d'abréger sa vie par les rigueurs de la pénitence? 425
VII. Péril des vaines complaisances. 427
VIII. Les mortifications les plus fructueuses sont celles qui s'attachent à la condition de chacun. 428
IX. Les austérités volontaires les plus recommandables sont celles que l'Église a coutume d'imposer. 428
X. Les pèlerinages. 429
XI. Le silence 430
XII. Le cilice et la haire. 430
XIII. Les chaînes : ceintures, bracelets. 431
XIV. La flagellation et la discipline. 431
XV. L'exercice de la pénitence relève de la direction. 433
XVI. Prudence avec laquelle doit procéder le directeur. 433
XVII. La mortification des sens convient à tous indistinctement. . . 435

QUATRIÈME MOYEN EXTÉRIEUR : LES RAPPORTS SOCIAUX

CHAPITRE XLIII

I. Rapports qui intéressent la perfection. 436
II. Ce qu'il faut éviter. Premièrement : les relations équivoques et dangereuses; 436
III. L'intimité avec des personnes d'un autre sexe, ... 437
IV. Les amitiés sensuelles, ... 438
V. Même sous prétexte de piété, ... 439
VI. La fréquentation des personnes mondaines. 439
VII. Secondement : il faut éviter les conversations inutiles. . . . 440
VIII. Troisièmement : en général tout ce qui est du monde. 441
IX. Bienséance et modestie dans la manière de se vêtir 441
X. Ce qu'il faut conserver et subir; 443
XI. Les relations de famille, ... 444
XII. De cohabitation, ... 444
XIII. Les rapports qui tiennent à la profession et aux charges, . . 445
XIV. Et aux rencontres fortuites 445
XV. Ce qu'il faut rechercher; 445
XVI. Les associations de piété, ... 446

Pages.

XVII. Les œuvres de zèle et de propagande. 448
XVIII. Les saintes amitiés. 448
XIX. L'amitié sainte se trahit par la prière et par les pieux entretiens 450

CINQUIÈME MOYEN EXTÉRIEUR : LES LECTURES

CHAPITRE XLIV

I. La parole est le mode régulier de l'instruction dans l'Église. 452
II. Après l'enseignement oral vient la lecture. 453
III. Les saints Pères exaltent surtout l'étude des divines Écritures. 453
IV. Ces éloges, toutes proportions gardées, conviennent aux livres spirituels. 455
V. Importance de la lecture prouvée par la pratique universelle dans le monde de la piété. 455
VI. Secours qu'un bon livre apporte à la perfection 456
VII. La lecture spirituelle est la pourvoyeuse de l'oraison. 457
VIII. Précautions pour le choix des livres 458
IX. Les ouvrages classiques de la piété. 459
X. La lecture doit convenir au lecteur 460
XI. Manière de lire avec profit. 461
XII. Relier la lecture à l'oraison. 462
XIII. Régularité à faire cet exercice 463
XIV. Veiller à l'entraînement naturel de la curiosité et de la vaine complaisance. 463

SIXIÈME MOYEN EXTÉRIEUR : LA CONFESSION

CHAPITRE XLV

I. Les deux sacrements qui alimentent la dévotion. 464
II. La confession retire et préserve du péché. 464
III. La fréquence de la confession se règle sur celle de la communion. 465
IV. Moyen d'assurer la validité de l'absolution des fautes légères : l'aveu de péchés notables de la vie passée. 467
V. Quel doit être l'examen de conscience dans la confession fréquente? 468
VI. La contrition est la disposition principale 469
VII. L'aveu et la manière de le bien faire. 470
VIII. Utilité des confessions générales et des revues. 471

SEPTIÈME MOYEN EXTÉRIEUR : LA COMMUNION FRÉQUENTE

CHAPITRE XLVI

I. L'Eucharistie source de tous les biens spirituels 473
II. Concours qu'elle apporte à la perfection en donnant Jésus-Christ 474

Pages.
III. Elle contient le démon et réduit la concupiscence. 476
IV. Elle fait épanouir les vertus chrétiennes 476
V. La communion eucharistique n'opère ces effets qu'à la condition d'être fréquente. 477
VI. Plus on s'abstient de la communion, plus on s'éloigne de la perfection 478
VII. Que faut-il entendre par la communion fréquente? 479
VIII. Règles pour la communion mensuelle et semi-mensuelle, . . 480
IX. Pour la communion hebdomadaire, ... 481
X. Pour la communion fréquente, ... 480
XI. Pour la communion quotidienne 483
XII. Le signe le plus rassurant est dans les effets produits 484
XIII. La fréquente communion se règle moins sur la perfection acquise que sur le désir de la perfection et de la bonne volonté. 486
XIV. Le directeur doit être le régulateur et l'arbitre de l'usage de l'Eucharistie 487
XV. Dans les communautés religieuses le nombre des communions est déterminé par les statuts. — De qui relèvent les exceptions? 488
XVI. En principe, on ne doit pas retrancher de ces communions réglementaires 489
XVII. Préparation éloignée et prochaine à la communion. 489
XVIII. L'acte même de la communion. 491
XIX. L'action de grâces 492
XX. Sa durée. 493

HUITIÈME MOYEN EXTÉRIEUR : LA DÉVOTION A LA T. S. VIERGE ET AUX SAINTS

CHAPITRE XLVII

I. Union des âmes en Jésus-Christ et concert entre le ciel et la terre. 495
II. La dévotion à Marie signe de prédestination 496
III. Désir que ressent la bienheureuse Vierge de notre perfection. 497
IV. Sa puissance auprès de son divin Fils pour nous l'obtenir . . 497
V. Son empire sur les démons 498
VI. La dévotion à Marie se fait d'amour et de confiance. 498
VII. Elle se témoigne par le culte et l'imitation 499
VIII. Faire de la perfection la fin de la dévotion envers la Mère de Dieu. 500
IX. Les pratiques en son honneur : la Salutation angélique et le Rosaire, ... 500
X. Le scapulaire, ... 501
XI. Communier à ses fêtes, ... 502
XII. Le samedi et le mois de Marie, ... 502
XIII. Le petit office de la Vierge 502

Pages.

XIV. Les saints sont des modèles de notre perfection. 502
XV. Ils la désirent et nous prêtent leur concours. 503
XVI. Cette dévotion se témoigne par la prière, les honneurs, l'imitation 504
XVII. Les saints que l'on honore spécialement. 504
XVIII. Pour s'exciter à la dévotion envers les saints, lire leurs vies et leurs ouvrages. 505

CONCLUSION. 506

LUÇON — IMP. S. PACTEAU

12608 248.1 R31

Ribet, J.

12 AUTHOR
L'Ascetique Chretienne

TITLE

St. Albert's College Library